دولة ماليزيا

وزارة التعليم العالي (MOHE)

جامعة المدينة العالمية

كلية العلوم الإسلامية– قسم العقيدة

صِفَاتُ الربِّ تَبارَكَ وتعالى بين الإسلامِ والفَلْسَفةِ الغَرْبيَّةِ المُعَاصِرةِ

صفتا (المحبّة والعِلْم) أُنموذجًا

اسم الباحثة: رحاب محمد مصطفى حسان

الرقم المرجعي: MAQ111AM097

تحت إشراف: سعاد الدكتور المساعد/ عصام فودة

كلية العلوم الإسلامية – قسم العقيدة

٢٠١٣م–١٤٣٥ه

بسم الله الرحمن الرحيم

APPROVAL PAGE *: صفحة الإقرار*

أقرت جامعة المدينة العالمية بماليزيا بحث الطالبة: رحاب محمد مصطفى حسان

من الآتية أسماؤهم:

The dissertation has been approved by the following: Rehab Mohammed Moustafa Hassan

Academic Supervisor ***المشرف على الرسالة***

Supervisor of correction ***المشرف على التصحيح***

Head of Department ***رئيس القسم***

Dean, of the Faculty ***عميد الكلية***

عميد الدراسات العليا Dean, Postgraduate Study

إقرار

أقررتُ بأنّ هذا البحث من عملي الخاص، قمتُ بجمعه ودراسته، والنقل والاقتباس من المصادر والمراجع المتعلقة بموضوع البحث.

اسم الطالبة: رحاب محمد مصطفى حسان.

التوقيع :   رحاب حسان

التاريخ :   ١٥-١-٢٠١٤

DECLARATION

I herby declare that this dissertation is result of my own investigation, except where otherwise .stated

Name of student**: Rehab Mohammed Moustafa Hassan**.

Signature: Rehab Hassan

Date: 15-1-2014

جامعة المدينة العالمية

إقرار بحقوق الطبع وإثبات مشروعية الأبحاث العلمية غير المنشورة

رحاب محمد مصطفى حسان

صِفَاتُ الربِّ تَباركَ وتعالى بين الإسلامِ والفَلْسَفةِ الغَرْبيَّةِ المُعَاصِرةِ

صفتيّ (المحبّة والعِلْم) أُنموذجًا

أكدّ هذا الإقرار :--------------.

التوقيع:-------------- **التاريخ:** --------------

ملخص الدراسة:

تأتي هذه الدراسة المقارنة فيما بين الإسلام، والفلسفة الغربية المعاصرة؛ لتوضيح أثر الثانية بما تحمله من فلسفات باطنية على الحضارة الإسلامية بوجه عام، وعلى عقيدة المسلم بوجه خاص، فيما يخص باب الصفات الإلهية، وما يترتب عليه من تعطيل لصفات الله تعالى والجحد بكماله وجلاله وجماله؛ ذلك أن تلك الفلسفات لا ترى في مناهجها سوى الكمال المطلق الذي لا يكون إلا لله وحده.

وتقوم الدراسة بتقصي أنواع العلل التي تدور عليها مناهج الفلسفة الغربية؛ وتبيان أن الفلسفة المعاصرة استلهمتْ جل أفكارها من الفلسفة القديمة بشقيها، فالفلسفة المادية اتبعت سالفتها الطبيعية، والفلسفة العقلية اتبعت سالفتها اليونانية.

وتنتهي إلى أن مدار العلل يرجع إلى قسمين رئيسيين: إما الإعتقاد بوجود "عِلّة غائية" يجعلونها الهدف الأسمى لوجود الكون، ونشأته، وهؤلاء هم الأثينيين، وهم الأقرب للعقيدة الشركية الوثنية؛ التي تؤمن ببعض صفات الربوبية مع وجود الوسطاء؛ وهؤلاء هم "العقليون" من الفلاسفة .

وإما بالإعتقاد بوجود "عِلّة مؤثرة" مسؤولة عن حركات العالم، كونها علّة مباشرة داخل العالم المغلق، تُحرك أجزاءه غير منفصلة عنه، وهي الأقرب لفكرة "وحدة الوجود" في الإيمان ببعض الصفات الفعلية لجوهر حال أو متحد بأجزاء العالم، وهؤلاء هم الطبيعيون، وكلا الفريقين يدور حالهما بين التعطيل والمضاهاة لصفات الله سبحانه وتعالى.

وقد أتى الباب الأول كنموذج لتوضيح تأثر العلم الحديث بتلك الفلسفات في إكمال البنيان المعرفي لبعض النظريات العلمية، في مقابل الرفض الشديد للإيمان بالعلوم التوقيفية، ومن ثم الإعتقاد بأن العلم الإلهي هو المصدر الأول للمعرفة، وأنه سبحانه وتعالى الـــمُدبر والفاعل الأول.

وفي الباب الثاني حاولنا مناقشة "مذهب المنفعة" والذي يرتكز على ثنائية اللذة والألم في تحديد خيرية الأفعال وشريتها، ويجعل من اللذة الخير الأسمى للقيم والأخلاق، وكيف أن تلك المعيارية تتناقض مع الإيمان بصفة المحبة الإلهية والتي ترى اللذة والألم وسيلة لا هدف؛ وأن محبة الله تعالى هي الخير الأسمى.

Summary of the study:

The main aim of this comparative study between Islam and contemporary Western philosophy is to clarify the impact of the latter, based upon its esoteric philosophy, on Islamic civilization in General and the Muslim faith in particular, with respect to divine attributes section, and the consequence of that as regard disruption of the attributes of Allah Almighty and apostatize to his perfection and Majesty and beauty as these philosophies never consider in their methodology but absolute perfection which is only tailored for Allah alone.

The study explored the types of Causes which depends on Western philosophy and explained the fact that contemporary philosophy inspired most of its ideas from ancient philosophy in its both side; the materialistic philosophy followed its naturalistic predecessor and the rationalistic philosophy followed its Greek predecessor.

The study also ended by the fact that the causes splitted into two major doctrines:

• The first doctrine believed in the existence of Cause finale that made it ideal for an universe existence and its origins; those are "Dualism" ,the closest to the pagan polytheistic faith which think with some qualities of divinity with intermediaries; those were " Rationalism" philosophers.

• On the other hand, the second doctrine believed with a "cause efficient" that is responsible for the movements of the world being done directly into the closed world and its closest to the idea of "Monism" in believing in some actual attributes of a Allah Incarnated within the parts of the world, those are "Materialism". Both doctrines showed conditiones spinned between emulation and abeyance of the attributes of Allah Almighty.

The first section of this study appeared as a model to illustrate the vulnerability of some modern sciences based on those philosophies in completion of cognitive architecture of scientific theories, as opposed to the marked rejection of belief in prophetic science and also believing that divine science is the primary source of knowledge, and that the Almighty the primary reasoned and actor.

In the second section, we tried discussing "utilitarianism" which is based on dual "pleasure" and "pain" in determining good versus evil acts, and also it made from pleasure the "Supreme good" of values and ethics, and how that standard contradicts a belief in divine love which emphasize the fact that both pleasure and pain considered to be a mean instead of a target, and the love of Allah is the "Supreme good".

شكـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــر وتقدير

فبعد حمد الله تعالى والثناء عليه لا يسعني إلا أن أتوجه بالشكر العميم إلى:
فضيلة الدكتور/ محمد البساطي نائب رئيس قسم الدعوة وأصول الدين، والذي لم يبخل علي ومنذ بداية بحثي في بذل النصح والتوجيه، وإرشادي للعديد من الكتب والمواد العلمية والتي خدمتني كثيرا في بحثي، فجزاه الله عني خير الجزاء.
كما أتقدم بالشكر الى المشرفين الفاضلين الذيْن اشرفا على بحثي: الدكتور/ راضي عبد الله والذي اقتنع بفكرة البحث رغم صعوبة تصورها في البداية، وحثني على المضي فيها قدمًا، والدكتور/ عصام فودة، فجزاهما الله كل خير.

كما أتقدم بالشكر والتقدير لأعضاء لجنة المناقشة سعادة الدكتور/عبد الله شاكر، وسعادة الدكتور/محمد سيد نور لتفضلهما بقبول مناقشة الرسالة وتقييمها وإبداء توجيهها رغم مشاغلهما العلمية والعملية.

كما يسرني أن أتوجه في هذا المقام بجزيل الشكر لوالدتي الحبيبة شفاها الله وعفاها، وإلى شيخي ووالدي الحبيب أطال الله عمريهما وجزاهما الله عني كل خير على كل ما قدماه من جهد وما خصنيه من دعاء تعجز كلماتي أن تفي منه حرفًا، رزقني الله برهما وحسن صحبتهما، وإلى شقيقتي الحبيبة، وتوأم روحي، ورفيقة الدرب خلود.
وإلى زوجي الحبيب الدكتور حاتم والذي تحمل الكثير من أجل انهاء مسيرتي العلمية، وما خصنيه من دعاء ودعم، وأخص بالشكر ولدي الغالي عبد الله والذي ساعدني في كثير من الأمور التقنية، ووفر لي مواد مرئية عن الإلحاد، والعلوم الكونية، وبنتاي الغاليتان والذين تحملوا جميعهم معي خلال تلك الفترة.

وأخيرًا تقف كلمات الشكر عاجزة أن تفي بما في النفس من عرفان وتقدير إلى كل من استفدت منه من مشايخي وعلمائي، وتقف الأسطر عن استيعاب الجميع، ولا يسعني إلا الدعاء إلى كل من ساعدني أن يجزيه الله عني خير الجزاء، وأن يوفقه في الدراين، وصلى اللهم على محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

إهــداء

إلى المرابطين على ثغور الحقيقة

تفيض أعينهم من الدمع حزنًا ألا يجدوا ما ينفقون!

إلى القلوب الطيبة التي هاضها تلاوين الباطل!

وتمعر وجهها لصنوف الظلام!

وأقض مضجعها الغيرة على الحق!

إلى السائرين على أثره الطاهر صلى الله عليه وسلم.

المكمِّلين طريقه الظاهر.

إلى المهاجرين لدرب اليقين،

غرباء الزمان، الباحثين عن الرضوان.

فهرس الموضوعـــــــــــــــات

الموضوع..الصفحة

قرار اللجنة..ج

ملخص البحث بالعربية...ز

ملخص البحث بالإنجليزية..ح

شكر وتقدير..ط

إهداء...ي

فهرس الموضوعات...ك

مقدمة...

تمهيد البحث ١

المبحث الأول : مناقشة بعض المفردات المتعلقة بعنوان الدراسة............ ١

المطلب الأول : تعريف الصفات الإلهية...................................... ١

المطلب الثاني: أقسام الصفات الإلهية...................................... ٤

المطلب الثالث : قواعد هامة في اثبات الكمال الإلهي. ٩

المطلب الرابع: : تعريف الفلسفة الغربية المعاصرة ١٢

المطلب الخامس : موقف الفلسفة الغربية المعاصرة من قضية الألوهية ١٤

المبحث الثاني مفهوم العلة وأقسامها وعلاقتها بتعطيل الصفات الإلهية

في الفلسفة القديمة.. ١٦

المطلب الأول : اشكالية العلة والجوهر في الفلسفة الغربية ١٧
المطلب الثاني : العلة الغائية في الفلسفة القديمة ١٨
المطلب الثالث : العلة الفاعلة المؤثرة في الفلسفة الطبيعية والمادية. ٢٣
الباب الأول صفة العلم الإلهي و ما يضاهيها في الفلسفة الغربية................. ٣٠
الفصل الأول صفة العلم الإلهي من حيث المعرفة والإثبات
وما يضاهيها في الفلسفة الغربية ٣١
المبحث الأول: تعريف صفة العلم الإلهي في الإسلام وما يقابلها في الفلسفة الغربية..٣٢
المطلب الأول : تعريف صفة العلم لغةً وشرعاً. ٣٢
المطلب الثاني : الأدلة على صفة العلم الإلهي.................................... ٣٣
المطلب الثالث: تعريف نظرية المعرفة والفرق بينها وبين العلم ٣٥
المبحث الثاني : المبحث الثاني: أصل العلم ومبدأه
ودليله عند الذين آمنوا...٣٧

المطلب الأول أصل العلوم ومعيارها ٣٧
المطلب الثاني : بيان أنَّ مصادر العلوم الدنيوية لا تتعارض مع العلم الإلهي ٣٩
المبحث الثالث : الحكمة من المعرفة في الفلسفة الغربية المعاصرة
(المذهب التجريبي أنموذج)..٤٣
المبحث الرابع: تداخل الفلسفة والتفكير الخرافي في العلوم العصرية
على إنكارهم العلم الإلهي... ٤٩
المطلب الأول : المذهب الأثيني – العقلي- في العصر الحديث "ديكارت" ٤٩
المطلب الثاني : المذهب الواحدي في العصر الحديث نيوتن"، "واينشتين". ٥٣

الفصل الثاني صفة العلم الإلهي من حيث القصد والطلب
وما يضاهيها في الفلسفة الغربية ٦٣

المبحث الأول بيـــــان ما أطلعنا الله به عن صفة "العلم" وما يلازمه من صفات .. ٦٤
المطلب الأول : أن الله سبحانه وتعالى عليمٌ بعلمٍ ٦٤
المطلب الثاني : ما يلازم صفة العلم وما يقتضيه ٦٥
المبحث الثاني العلة المؤثرة في المذهب الذري (الثابت الكيفي ووحدة الوجود المادي)٧٠
المطلب الأول : مقدمتان هامتان عن المذهب الذرِّي والبعد الفلسفي له :- ٧١
المطلب الثاني :المذهب الذري وإشكالية العلة المؤثرة المتمثلة في ثابت كوني غير متعقل ٧٧

الباب الثاني صفة المحبة الإلهية وما يضاهيها في الفلسفة الغربية ٩٥
الفصل الأول صفة المحبة الإلهية من حيث المعرفة الإثبات
وما يضاهيها في الفلسفة الغربية ٩٨

المبحث الأول التعريف بصفة المحبة في الإسلام وما يضاهيها في الفلسفة الغربية
(مذهب النفعية).. ٩٩
المطلب الأول: التعريف بصفة المحبة والأدلة عليها والرد على المتكلمين ٩٩
المطلب الثاني : التعريف بالمذهب النفعي في الفلسفة الغربية :.................. ١٠٥

المبحث الثاني المبحث الثاني: القيم في الإسلام
وعلاقتها بالمحبّة الإلهية... ١٠٧

المبحث الثالث غاية القيم في الفلسفة الغربية (مذهب المنفعة)........١١٣
المبحث الرابع : مناقشة الفرق بين الإسلام و الفلسفة الغربية في مسألة الغائية... ١١٧
المطلب الأول : مناقشة الفرق بين الحسيين والعقليين في النظرة الغائية للقيم: ١١٨
المطلب الثاني : مناقشة الفرق بين الإسلام والفلسفة العقلية في مسألة المعيارية. ١١٩
المطلب الثالث: مناقشة الفرق بين منهج الإسلام ومذهب المنفعة في غائية القيم ١٢٠
الفصل الثاني صفة المحبة الإلهية من حيث القصد والطلب
وما يضاهيها في الفلسفة الغربية .... ١٢٤.
المبحث الأول : العلّة المؤثرة للقيم في الإسلام ١٢٥
المطلب الأول : **بيـــــان ما أطلعنا الله به من صفة المحبة وما يلازمها**
من صفات وأثرها على المسلم.. ١٢٥
المطلب الثاني : انواع اللذات في الاسلام من الناحية الكيفية ١٢٨
المبحث الثاني : العلة المؤثرة في الفلسفة الغربية (المذهب النفعي والقياس الكمي).١٣٢
المطلب الأول :الفلسفة الكميّة في المذهب النفعي.............................. ١٣٢
المطلب الثاني إشكاليّة الغيرية والتضحية...................................١٣٧
قائمة المراجع والمصادر..١٤٢

إِنَّ الْحَمد لله نَحمَدُهُ، ونستعينُهُ، وَنَسْتَغْفِرهُ ونعوذ بِاللَّه من شرور أَنْفُسنَا وَمن سيئاتِ أَعمالنَا من يَهده الله فَلَا مضل لَهُ وَمن يُضلل فَلَا هادي لَهُ.

وَأشْهد أَن لَا إِلَه إِلَّا الله وَحده لَا شريك لَهُ وَأشْهد أَن مُحَمَّدًا عَبده وَرَسُوله.

أما بعد، تأتي هذه الدراسةُ كمحاولةٍ لتأطير الفلسفة الغربية المعاصرة من جانبها العِلِّي؛ لتحديد الفوارقِ المنهجيةِ بينها وبين المنهج الإسلاميّ، من حيث ارتباطهما بالغايات النهائيةِ المفسرة للحقائق الكونية، والتي تشكل المكوِّن الأساسي للقضايا الكبرى في تصور كلا المنهجين، تلك الفوارق التي بلورت محورَ الصراعِ بين الحضارتين الغربيةِ والإسلاميةِ في العصرِ الحديث.

فمن جانب الحضارة الغربية كانت الفلسفةُ الحديثةُ هي الدافع الأول والداعمَ الأساسي في إرساءِ منهج شمولي قائم بذاته يرسم مكونات تلك الحضارة، ولم تتقيض الفلسفة الحديثة بمجموعة من الأفكار العابرة التي كان يطلقها الفلاسفة القدامى حسب الذوق والإختيار لتتجه نحو النصح والإرشاد فحسب كما في صنوها اليونانية القديمة؛ بل قامت دعائمُها على أهدافٍ شموليةٍ متماسكةٍ تخدمُ بعضها بعضًا؛ وذلك منذ أن اقترنت نشأتها بالثورة الإصلاحية بعد عصر النهضة، فكان الدافع الرئيسي لها هو مناهضة الحكم الثيوقراطي؛ ورفض الدين الكَنَسي بحلوه ومرّه؛ والذي ترتب عليه محاربة الدين السماوي بوجه عام، مما جعلهم يضطرون إلى البحث عن بدائل كدعائمٍ فكرية إصلاحية تسد الفجوة التي تركتها الديانة النصرانية إثْر تخليهم عنها كمنهجٍ يوجه الحياةَ والسلوكَ بوجه عام .

وقد انقسمت الفلسفة المعاصرة إلى اتجاهين يختلفان في تطرفهما للعداء الدينيّ: فالأول آثَرَ التهدئة مع الكنيسةِ على شريطةِ أن يتوسد العقل على الكتاب المقدس ويختار منه ما يناسبه، والثاني رَفَضَ الدين الكنسي برمته واعتنق اللادينية وهذا هو الإتجاة السائدُ حتى الآن.

وعلي كلٍ فقد اجتمعت التيارات جميعها على الهدف العام للفلسفة الحديثة والذي ظهر جليًا في كتابات الفلاسفة المحدثين ومنذ ديكارت*، وجون لوك**، وأوجست كونت*** ومن تبعهم، وذلك من تكرار دعواهم -كل حسب رأيه- لإقامة منظومة مكتملة المعالم تشكل منهج حياة الإنسان الغربي وواقعه المعاصر، وترسم أهدافه الغائية والمؤثرة وتحدد قيمه العامة والخاصة وتختارها له بعناية، و توجه سلوكه المعرفي الذي يعمل من خلاله لخدمة أهدافها الإصلاحية، وتنظم به القواعد والخطوط العامة للرؤى العلميةِ والإقتصادية والسياسية والإجتماعية والعلاقات الدُولية؛ وقد جعلت الفلسفة الغربية من الأدوات البشريّة، الحسية والعقلية ركيزتها التي تستند عليها كمعيارٍ أوحد وجوهر صمديّ، للتوجه الفكري بمختلف اتجاهاته، ومن جهة أخرى فإن فلسفةً بهذه الأوصاف الشمولية لا يمكنها بحال أن تندمج مع منهج شموليٍّ آخر متضحُ المعالمِ والأركانِ، ومحددٌ في أهدافه بتفاصيلها، وهو الأكثر تنظيمًا والأكمل بنيانًا، والذي يتمثل في المنهج الرباني الذي يختلف معها من حيث المسائل والدلائل، ولا يرى في مقاصدِها العُلى وأهدافِها السامية سوى وسائل لغايات أسمى من العالم المادي.

إن ادّعاء القول بنجاح التقريب بين الحضاريتين الإسلامية والغربية تعني الزعم بالتغلب على ما فشل فيه -بل رفضه- الغربيون أنفسهم ومنذ عصر النهضة في دمج الدين الكَنَسي مع الفلسفةِ المعاصرةِ رغم كونه قياسٌ مع الفارقِ.

---

* رينيه ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠م) فيلسوف فرنسي اعتمد المنهج العقلي لإثبات الوجود عامة ووجود الله على وجه أخص وذلك من مقدمة واحدة عُدت من الناحية العقلية غير قابلة للشك وهي: "أنا أفكر فأنا إذن موجود".

** جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤م) وهو فيلسوف إنكليزي. قال بأن فكرة الخير: يجب أن تُعرّف بأنها هي نفسها كلمة اللذة أو على الأقل تعرف تعريفًا يردها إلى اللذة وعارض نظرية الحق الإلهي، وقال بأن الاختيار هو أساس المعرفة.

*** أوجست كونت (١٧٩٨-١٨٥٧) فيلسوف فرنسي، من أوائل المؤسسين لعلم الاجتماع الحديث، وهو رائد المدرسة الوضعية والتي تنكر الميتافيزيقا، مَا وَرَاء الطبيعة وَتُقِيم الْمعرفَة على الوقائع والتجربة.

والواقع يتحدثُ في أجزائهِ عن حقيقةِ الصراعِ بين الإسلامِ والحضارة الغربيةِ في العصر الحديثِ، والذي يتضح فيه هيمنةُ الحضارة الغربية من جانبِها المعرفي والقيميّ على العالم الإسلامي؛ فقد تدخلت الفلسفة الغربية بخيلها ورَجَلها خلال قرنين من الزمان في عالمنا الإسلامي-بفعل الإنفتاح والعولمة والغزو- لتتوسد المنابر العلمية والتعليمية والإعلامية، وشتى وسائل التقنية التي فرضها النظام العالمي الجديد، كما مهد لها وعززها دعاة الإستغراب في العالم العربي، وهذا الغزو المعرفي في ظاهره فيه الرحمة إلا أنه حمل العديد من الأفكار الباطنية الخطيرة التي أثرت بشكل لا يستهان به على العالم الإسلامي، وشكّل جانبًا ملحوظًا من عقلية المسلم المعاصر؛ وهذا التأثير الباطني لا يكون علاجَه إلا بتفكيكهِ ثم نقضه على مستوى الجِذْر خاصة بعد أن توغل في جسد الأمة كمنهج موازي للمنهج الإسلامي و بديلًا عنه.

إن نقدنا لهذه الفلسفة لابد أن يكون بقدر إيماننا بمكانة التوحيدِ، واستشعار أهميتُه في حياتِنا العملية، فدعائم المنهج الإسلامي لا تقوم فقط على إقرار التوحيد؛ بل لابد معه من تحقيق عبودية الله وحده، ولا تتحقق العبودية الكاملة لله وحده ولا يتحقق نوعي التوحيد (الربوبية، والألوهية) إلا بالإيمان التفصيلي بصفات كماله ونعوت جلاله سبحانه وتعالى، فمشهد التوحيد ((هو مشهد الحنفاء وهو مشهد جامع للأسماء والصفات، وإن حظ العباد منه بحسب حظهم من معرفة الأسماء والصفات.))[1]

وإن صفات الله -سبحانه وتعالى- هي أساس الخلق والأمر؛ وعليه ((فمن كان له نصيبٌ من معرفة أسمائه الحسنى واستقرأ آثارها فى الخلق والأَمر، رأى الخلق والأَمر منتظميْن بها أَكمل انتظام، ورأى سريان آثارها فيهما، وعلم بحسب معرفته بها ما يليق بكماله وجلاله أَن يفعله وما لا يليق.))[2]

---

(١) حافظ بن أحمد بن علي الحكمي (المتوفى : ١٣٧٧هـ)، معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، تحقيق عمر بن محمود أبو عمر، ط١(دار ابن القيم – الدمام/١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م)، (١/١٢٧).

(٢) ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين (المتوفى: ٧٥١هـ)، طريق الهجرتين وباب السعادتين، ط٢(دار السلفية، القاهرة، مصر-١٣٩٤ه)، ص١٣٠، وراجع ايضا (١/ ٢٥٨-٢٥٩) من نفس المصدر.

وليست صفات الله تعالى في حياة المسلم ألفاظًا مجردة، ولا أسفارًا جامدة، وليست هي ترانيم عذبة يطلقها الراهب ولا هي بالطقوس الغامضة التي يستأثر بها الكاهن، بل هي منهج حياة يجب على كل من آمن بالله تعالى أن يقيمها قولًا وعملًا، فيجمع عقله وقلبه وأفكاره ومعتقده وحركاته وأعماله وعلومه عليها؛ لترسم له أهدافه على خطى مستقيمة وثابته، وكما بيّنا فالله تعالى لم يتزّل خبرَ السماء بصفاته ((ولم يذكر النصوص لمجرد تقرير صفات الكمال له، بل ذكرها لبيان أنه المستحق للعبادة دون ما سواه.))(٣)

وإن جمع القلب والجوارح على صفات الله تعالى، لا يستقيم معه جمعٌ على فكر آخر يناقضه ويضاهيه، ونقصد بذلك على وجه الخصوص الاعتقاد بالعديد من الفلسفات الغربية المعاصرة المتشذرة في مذاهبهم الفكرية سواء الحسية منها أو العقلية.

وقد أتت الدراسة لرسم الفوارق وإبراز الحدود التي ينبغي ان تشكل تحذيرا هامًا في علاقتنا بالغرب، وللمحافظة على الحدود الهيكلية للبناء الإسلامي من الإذابة والإنهيار.

كما تأتي كمحاولة متواضعة لتحديد معالم المنهج الإسلامي المعاصر وهيكله المتكامل في ترتيب أولوياته بعَلاقتِه بالعلوم الحديثة، وكذلك بالقيم والسلوك والأخلاق في ضوء الأسماء والصفات الربانية التي تشكل الجانب العملي الإعتقادي لحياة المسلم المعاصر.

فعلى الرغم من أن البيان الإسلامي يعد الأكثر مرونة وانفتاحًا في احتوائه للمخالفين بالحكمة والموعظة الحسنة ؛ إلا أن ثمة فوارق دوجمائية* لا تمت للعلم والأخلاق بصلة، تتسرب من هذه الحضارات ينبغي

---

(٣) ابن تيمية، الرسالة الأكملية في ما يجب لله من صفات الكمال، ص١٩، بتصرف.

* أو الدوجماطيقية تعرف ١-قديما بأنها كل فلسفة تثبت حقائق معينة ومن ثم فهي تقال في مقابل الشكية، ٢-حديثًا ابتداء من كانط في مقابل فلسفة نقدية الدوجماطيقية ادعاء التحرك قدما بمعونة معرفة خالصة مأخوذة من تصورات معينة استنادا إلى مبادئ يتعامل معها العقل منذ زمن بعيد دون البحث عن وجه الحق في اقرارها ٣-وعند بيكون تقابل في مقابل "تجريبية"٤- وتقال عند الحكم الذي لا يقبل الشك ٥-وهي نظرية تقرها السلطة الدينية ويلتزم بها الأعضاء الواقعيون تحت هذا السلطان،انظر مراد وهبة،المعجم الفلسفي،ص٢١٤

ان ننتبه اليها كي نحافظ على الأطر العامة والحدود الخاصة للمنهج الرباني التعبدي بلا افراط أو تفريط، ليبقى المنهج الوسطى متضح المعالم والأركان، أساسه المحجة البيضاء وإن تزود بميزاب الحياة المعاصرة وتلون بلون العصر الحديث.

وهذا جهد المقل في ايضاح بعض المعاني التي ينبغي أن تربطنا بتلك الصفات الجليلة وتفصلنا عن غيرها من الأفكار الوافدة وما حملته من عقائد خفية، اتباعًا لنهج النبيين والصالحين في تبليغ دعوة الحق بمقتضى الواقع، وما كان من توفيق فمن الله وحده لا شريك له، وما كان من خطأ أو سهو فمن نفسي أو الشيطان.

- مشكلة البحث:

- هل تُعد الإلحاديّة والشركيّة الفلسفية الغربية عقيدة مصمتة يُكتفى بنقدهما من الخارج، ومجموعة من الأفكار التي لا جدوى من نقدها بطرق الإستقراء والتحليل والمقارنة؛ أم أنها أضحت تشكل خطرًا داخليا باعتبارها عقيدة باطنية تؤثر في أجزاء المنهج الإسلامي بمسائلة التفصيلية كالتوحيد والأسماء والصفات، ودلائله العلمية فتقلب الوسائل غايات والحقائق والبراهين التوقيفية خيالات، فهل نقضنا للإلحاد بالطريق التحليلية والمقارِنة ذي أهمية أم أنه كمن يفسر الماء بالماء؟

- ما هي الآثار الباطنية الخطيرة التي تقف وراء المناهج الغربية الحديثة، والتي تشكل منهجًا موازيًا للمنهج الإسلامي وتقوم بدور البدائل الكمالية للصفات الربانية؟

-هل يجوز أن يجمع المسلم المعاصر بين المعتقدات الباطنية الغربية، وبين العقيدة الإسلامية في حال واحد؟

-كيف شكلت الأفكار القبلية والرؤى الفلسفية الإغريقية واليونانية دورًا لا يستهان به لدى علماء العصر الحديث، في الوقت الذي يرفضون فيه الإيمان بالعلم الإلهي المنزل بالوحي والرسالات والنبوات؟

-ما الذي يترتب على الإعتقاد بالفلسفة الذريّة في العصر الحديث، وما تأثيرها على الإيمان بالله الخالق الأعلى الحكيم؟

- مالذي يترتب على الإيمان بالنفعية الغربية كمذهب فكري، وكيف يؤثر ذلك على الإيمان بصفة المحبة الإلهية، وكيف يؤثر على الجانب السلوكي والأخلاقي للمجتمعات؟

- أهداف البحث:

يأتي الهدف المبدئي من الدراسة بالغوص في تاريخ الفلسفات الإغريقية واليونانية القديمة، والمعنية بقضايا الألوهية، وسبرها وتحليلها ونقدها، وذلك لربطها ومقارنتها بالفلسفة المعاصرة؛ لإبراز أصولها وتوضيح أنها ليست في أغلبها نتاج فكر حضاري معاصر كما يدّعون؛ بل إنما هي أساطير الأولين في معظمها قد خطت بأسلوب جديد يناسب العصر الحديث.

ويترتب عليه الهدف الرئيسي من الدراسة من إثارة قضية هامة من قضايا الفلسفة الغربية وهي قضية الجواهر والعلل وما تحمله من معاني وعقائد باطنية تؤثر بشكل كبير في الإيمان بالصفات الإلهية في المنهج الإسلامي؛ ذلك بما تحدثه من تعطيل للصفات الإلهية وما يترتب عليه من الأثر العقدي الذي يعود على المسلم المعاصر، وعلى الحضارة الإسلامية ككيان شمولي عالمي منافس للكيان الغربي؛ ذلك الكيان الذي لا يمكن الإندماج ولا التقريب معه إلا تحت ضوابط أكثر عمقًا ودقةً من الضوابط الحالية التي تعتمد في الغالب على آراء المستغربين والمفكرين، أو على النقد السطحي المباشر لمسالب الحضارة الغربية.

- الدراسات السابقة:

اعتمدت في منهج النقد على قراءاتي لنقد شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم -رحمهما الله- للفلاسفة والمتكلمين حيث كانت أبرز نقاط نقدهما لهم هي مسائل الأسماء والصفات الإلهية.

أما عن الدراسات الحديثة السابقة للبحث فقد شكّلت عاملًا مساعدًا، ولعل السبب في ذلك هو أن فكرة المقارنة بين الصفات الإلهية ومنهج الفلسفة الغربية، يُعد أمرًا جديدا في المنهج النقدي المعاصر للبحث الإسلامي.

ومن أهم الدراسات التي أفادتني:

كتاب "ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي" لفضيلة الشيخ سفر الحوالي حيث أسس لإشكالية التأثير الفلسفي والمنطقي على مسائل الإيمان في أسلوب علمي رصين وطرح راقي. وكتاب "الإسلام لا الحداثة" للدكتور مصطفى حلمي وهو كتاب مميز في العرض والطرح يوضح فواصل هامة بين الحضارتين الغربية والإسلامية ويرى ضرورة الإنسلاخ من الفكر الغربي والإرتكاز على المنهج السلفي كدعائم أساسية للبناء والنهضة؛ إلا أن كلا الكتابان وغيرها من الكتب النقدية المعاصرة ككتب الدكتور محمد قطب، والفيزياء ووجود الخالق للشيخ جعفر شيخ أدريس...تستلم النقد والمقارنة من جانب يختلف عما أسسنا له في الدراسة منذ البداية في التركيز على قضية الصفات الربانية وأثر الفلسفة الغربية في تعطيلها في العصر الحديث.

وكذلك كتاب "أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام حتى القرن السادس الهجري دراسة تحليلية نقدية" للدكتور محمود عيد نفيسة "رسالة دكتوراة" وذلك برغم اختلافي معه في فصله مسائل الجواهر والعلل – ومنذ بداية بحثه– عن التأثيرات اليونانية في الصفات الإلهية والتي أردف لها مبحثًا منفصلاً في نهاية رسالته .

–منهج البحث

اتبعت في بحثي المنهج الإستقرائي في قراءة الفلسفة الغربية الطبيعية، والتقليدية، ثم الفلسفة الإسلامية، ثم الفلسفة الغربية المعاصرة وذلك فيما يخص قضايا الجواهر والعلل في كل منهم، ثم استخدمت المنهج التحليلي في تفكيك المسائل الكليَّة لتحليلها وإبراز دلالاتها والمقصود منها فيما يخص الجانب الإلهي لدى فلاسفة الغرب، ثم اتبعت المنهج المُقَارَن كمحصلة لما تقدم في مقارنة الفلسفة الغربية القديمة، بالمعاصرة من جانب، ومن الجانب الآخر فيما يخص مقارنة الفلسفة الغربية المعاصرة بمنهج الإسلام في باب الصفات الإلهية.

وقد حاولت المقاربة والاهتداء بآراء الشيخين ابن تيمية وابن القيم -رحمهما الله تعالى- في فتواهم عن الفلاسفة اليونان والإسلاميين، وإسقاط آراءهما على الفلسفة المعاصرة، وأتى المنهج النقدي في النهاية لإثبات الأثر السلبي للفلسفة الغربية على تعطيل الصفات الربانية خاصة في جانبها العملي الاعتقادي للفرد والمجتمع المسلم.

-النتائج والتوصيات:

تؤسس الدراسة لمفهوم جديد في نقد الفلسفة الغربية؛ فمن خلال الإستقراء والمقارنة لاحظنا أن الكثير من فلاسفة الغرب قد حاول جاهدا أن يبني لمذهبه منهجًا مغلقًا يدَّعي فيه الكمال؛ فيبتدع له قواعد معرفية، أو قيمية لتكون هي العلّة الغائية أو الفاعلة، ويسند لها بعض صفات الكمال التي لا تجوز إلا لله تعالى، ويجعلها معيار للحكم على الثوابت المعرفية أو القيمية ومن ثم يعلن بها كمال مذهبه.

فتبدوا قواعده النظرية -للمتلقي- هي المعيار الأساسي والعلة الغائية أو المؤثرة في الكون وهو ما يخلق بشكل أو بآخر منهجا مضاهيًا للصفات الربانية له تأثيره السلبي على عقيدة المسلم المعاصر بل على الثقافة والحضارة بوجه عام.

- تُعد طريقة المقارنة بين الفلسفة الغربية والإسلام في باب الصفات هي الطريقة الأعمق التي تبرز المعنى التفصيلي لمصطلح العلمانية في فصله العملي بين الدين والواقع، بين العقيدة والحياة، بين تحقيق الإيمان بصفات الله تعالى وتحرّي آثارها من الواقع المعاصر، وبين الكفر بها والإكتفاء بإقرارها كترنيمة الناسك ثم استبدالها بعقائد كفرية وذلك من خلال التطبيق العملي والمعرفي لما يضاهيها في الفلسفة الغربية على الواقع.

- إن تعطيل الفلسفة الغربية لصفات الله تبارك وتعالى؛ يلازمه تفعيلًا وهميًّا لصفات الكمال وذلك بإسنادها لآلهة أخرى، ولا نعني هنا بالآلهة المعنى الظاهري للصنم أو الوثن؛ بل إن الأخطر من الوثن هي تلك الآلهة التي تجاري العصر الحديث عصر القراءة والعلم، عصر الوضعية والمادية فتظهر هذه الآلهة على شكل مذهب يعتنقه أصحابه، وقواعد تهدم العقيدة الإسلامية من أركانها، ولا يبقى للمسلم سوى

القشرة الخارجية للتوحيد وهي ترديد الشهادتين، وإقامة العبادة على أنها طقوس ومناسبات، وتضييع الجانب العملي الإعتقادي للتوحيد من الإيمان بالصفات الربانية وتحقيق آثارها في الخلق والأمر.

-لا يمكن اجتماع العقيدة الإسلامية، والفلسفة الغربية في منظومة تقاربية يستقيم فيها المنهج الإسلامي كمنهج للحياة والمنهج الغربي كمؤسس وحيد للفكر والثقافة والعلوم والقيم كما يدَّعي أرباب العلمانية من المستغربين العرب؛ لأن كلا المنهجين تصورهما شمولي، فالحضارة الغربية بأسسها الفلسفية الموغلة تشكل معتقدًا بديلًا عن العقيدة الإسلامية -مهما حسن الظن بها-.

وإنّ قبول المنهج الإسلامي للحضارة الغربية لابد أن يضبط بقواعد أكثر دقة مما نحن عليها الآن، ليقتصر على دورها الثانوي لا الغائي، وإن اتباع الروم حذو القذة بالقذة في مسائل العلم والقيم، والتعامل بآلية وتلقائية دون التنبه للخلفية الفلسفية والبعد الدوجمائي، ودون اعمال العقل النقدي ومن قبله التحكيم الشرعي المرتكز على أسس الإيمان بصفات الله تبارك وتعالى؛ لن يودي بنا إلا بنتيجة واحدة هي مسألة الإحلال والإبدال ومضاهاة صفات الله تعالى وإستبدالها بفلسفة وحدة الوجود بنوعيها الروحي والمادي تلك التي طغت على معظم التيارات المعاصرة.

-وجب علينا أن ننوه على تلك الكبوة التي وقع بها الكثير من أبناء الإسلام في اتخاذ العلوم الفيزيائية والطبيعية على أنها علوم يقينية من حيث الإيمان بها كأهداف لا وسائل وتغليبها على النصوص التوقيفية من كتاب الله تعالى وصحيح السنة في باب الألوهية والصفات، إلى الحد الذي بلغ ليّ أعناق النصوص لتتوائم مع بعض القوانين أو إنكار صفة من صفات الله تعالى في مقابل قبول مذهب فكري أو نظرية علمية لا تقبل النقاش في العرف العلمي السائد؛ وذلك على الرغم مما أثبتناه من تداخل الفلسفة الدينية والأفكار الباطنية مع البحث العلمي إلى حد أحيانا وصل إلى توجيه المعتقد للنتائج العلمية وكل ذلك كان ولا يزال متوقفًا على أمانة الباحث الغربي الذي اسلمناه عقولنا وعقديتنا!

ومن ثم فإننا نعود لنؤكد على مسار العمل الصحيح للبحث المعرفي والقيمي أيضا؛ ألا وهو البدء بالإيمان بثابت العقيدة، وأن الله سبحانه وتعالى{هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ

عَلِيمٌ} [سورة الحديد:٣]، فنوؤمن بصفاته وأفعاله على الوجه الذي يليق بكماله وجلاله وأنه تعالى بيده العلل والأسباب النهائية المؤثرة في حركة الكون، فيحركها متى شاء وكيف شاء وبما شاء.

- نلاحظ الإزداوجية المنهجية التي يتعامل معنا بها العالم الغربي في فرض قوانين صارمة وإحتكارية على البحث العلمي، تتعامل بتسلط شديد مع عقولنا وهويتنا في الوقت الذي لا يطبقونها بنفس الصرامة داخل أروقتهم العلمية وتعج آراءهم وكتبهم بمخالفتها في وضح النهار.

-الصعوبات التي واجهتني في الدراسة:

تطلبت مني الدراسة المقارنة البحث عن القاعدة المشتركة التي أنطلق منها لتحديد أوجه الخلاف بين المنهج الإسلامي في الصفات الربانية، وبين نظيره في الفلسفة الغربية واستخلاص أوجه مقنعة للمقارنة بين البحثين، وأتت الصعوبة التالية في عدم قناعتي بآراء الفلاسفة المعاصرين المعلنة -والمختزلة- عن قضية الألوهية والتي لا تحمل وجهة نظرهم العملية التطبيقية التي يفرضونها من خلال توجهاتهم الباطنية خلال سرد مناهجهم من أولها لآخرها، وقد لامست في حديثهم عن الجوهر والعلل النهائية طرف الخيط في اتمام مقارنتي البحثية والتي أحيانًا لا ترتبط لديهم بتصريحاتهم عن الإله، من هنا كانت القاعدة التي انطلقت منها هي قاعدة الجواهر والعلل في المنهج الغربي قديمًا ثم حديثًا كنظير حقيقي وعملي لقضايا الألوهية وخاصة صفات الكمال الإلهي.

وكانت أكثر الصعوبات التي واجهتني في الدراسة هي تحديد الشكل النهائي لأقسام العلل والجواهر التي ترتكز عليها الفلسفة الغربية على اختلاف مذاهبها وتوجهاتها، فوقفت على العديد من التيارات والمذاهب لأستخرج العوامل المشتركة التي تحدد الهيكل الأخير للجواهر والعلل.

ثم حاولت البحث عن أدلة وبراهين تثبت تأثر الفلسفة المعاصرة بنوعي الفلسفة القديمة الطبيعية والعقلية على عكس ما تدعيه المعاصرة من أنها ترتكز على أفكار تجريبية محضة ولا تعبأ بالجانب الإلهي بالمرة على حسب تصريحاتهم الظاهرية التي لا تعكس الحقيقة الباطنية لأفكارهم.

كما واجهت صعوبات في شح المصادر النقدية الإسلامية المعاصرة إن لم يكن انعدامها، التي تتحدث عن جانب الصفات الإلهية ومقارناتها بالفلسفة الحديثة والمعاصرة ذلك على غرار ما كان يفعله الكثير من أئمة السلف في نقدهم للفلاسفة والفرق الكلامية المعاصرة لهم على أساس من مخالفتهم لباب الصفات على وجه الخصوص، بالرغم من توغل الأفكار الفلسفية بالطرق المباشرة التي أغنت المستغربين والمستشرقين عن الجدل والمماراة في النص الديني؛ ذلك بعد الانفتاح الخطير في السنوات القليلة الماضية والذي انتشر بعده الإلحاد على أشده، مما حتم علينا أن نعيد النظر في التركيز على المستغربين والمستشرقين فحسب دون اعطاء أهمية للأفكار الغربية المباشرة الوافدة.

-**وختامًا:** فأنصح كل من يقرأ هذه الدراسة بأن يحاول تعميم هذه القضية وذلك باستخراج المخالفات الشرعية الموجودة في المذاهب الغربية المعاصرة والتي تؤثر سلبًا على قضايا الصفات الربانية، وعلى سبيل المثال فإن مذهب الإنسانية يتعارض وصفة الولاية الإلهية، والفكر الداروييني يتعارض مع صفة الخلق...وهكذا.

تمهيد البحث
بين المنهج الإسلامي والفلسفة القديمة

المبحث الأول: مناقشة بعض المفردات المتعلقة بعنوان الدراسة

توطئة

تتطلب الدراسة بداية التعرف على مصطلحات ومفردات العنوان وتعريفه تعريفًا مجملًا قبل الدخول في القضية الأساسية، لذا سنحاول في هذا المبحث تعريف الصفات الإلهية وأقسامها، ومعرفة أهم القواعد المتبعة لإثبات الكمال لله تعالى، ثم ننتقل إلى تعريف الفلسفة الغربية المعاصرة، ماذا نعني بالفلسفة الغربية؟ وماذا نعني بالمعاصرة؟ ومنها نتعرف على موقف الفلاسفة المعاصرين من قضية الألوهية.

المطلب الأول: تعريف الصفات الإلهية.

توطئة

يُعد باب الأسماء والصفات من أهم وأشرف أبواب العقيدة الإسلامية من حيث متعلقها بالله سبحانه وتعالى، ويرتبط علم الصفات بنوعي التوحيد الرئيسيين الألوهية والربوبية؛ فباب الصفات ليس سوى تفصيل لهذين النوعين وكل قسم منهما ليس سوى تحقيق لمجموعة من صفات الله سبحانه وتعالى؛ فتوحيد الربوبية يعني أن الله هو الخالق الرازق المالك إلى آخر الأسماء والصفات السيادية، وتوحيد الألوهية يعني أن الله هو الأحد الصمد الوكيل الرحيم إلى آخر الأسماء والصفات التعبدية.

وباب الأسماء والصفات في مجمله هو من أبواب العلوم التوقيفية التي يتوقف الإخبار بها على ما بلّغه النبي صلى الله عليه وسلم في الكتاب والسنة، ولا يدخل فيها الإجتهاد، كما أنه ليس كما يزعم بعض المدّعين والذين يتبعون آثار الفرق من المتكلمين كالجهمية والمعتزلة وغيرهم أن الله تعالى لم يخبر نبيه عن صفته أو أن النبي –صلى الله عليه وسلم– قد توقف عن الإخبار بصفته سبحانه وتعالى، فإنه ((من المحال أن يكون –النبي صلى الله عليه وسلم– قد ترك باب الإيمان بالله والعلم به ملتبسا مشتبها و لم يميز بين ما

يجب لله من الأسماء الحسنى والصفات العلى وما يجوز عليه وما يمتنع عليه.)) [١]

أولًا– تعريف الصفات الإلهية:

أ/ **تعريف الصفة لغةً:** أصلها من (وَصَفَ) والْوَاوُ وَالصَّادُ وَالْفَاءُ: أَصْلٌ وَاحِدٌ، هُوَ تَحْلِيَةُ الشَّيْءِ. وَوَصَفْتُهُ أَصِفُهُ وَصْفًا، وَالصِّفَةُ: الْأَمَارَةُ اللَّازِمَةُ لِلشَّيْءِ.)) [٢]

((والصفة والوصف تارة يُراد به الكلام الذي يوصف به الموصوف؛ كقول الصحابي في: {قل هو الله أحد} أحبها لأنها صفة الرحمن، وتارة يُراد به المعاني التي دل عليها الكلام: كالعلم والقدرة.)) [٣]

ويذكر الإمام ابن القيم –رحمه الله– أنّ الأسماء الدالة على مسمى نوعان أحدهما* أن يدل عليه باعتبار الذات فقط، والنوع الثاني أن يدل على ذات واحده باعتبار تباين صفاتها كأسماء الرب تعالى...فهذا النوع مترادف بالنسبة إلى الذات متباين بالنسبة إلى الصفات فالرب والرحمن والعزيز والقدير والملك يدل على ذات واحدة باعتبار صفات متعدد.)) [٤]

ب/ **تعريف الصفات شرعًا:** وقبل تعريف الصفة من الناحية الشرعية فلابد من العلم أنّ ((الله سبحانه

---

(١) ابن تيمية ،تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني (المتوفى: ٧٢٨هـــ)، مجموع الفتاوى ، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم ،ط(مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف/ ١٤١٦هـــ/١٩٩٥م)،(٥/٦)

(٢) ابن فارس ، أحمد بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـــ)، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون،ط(دار الفكر١٣٩٩هـــ - ١٩٧٩م)،باب الواو والصاد وما يثلثهما ، (٦/ ١١٥)

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (٣/ ٣٣٥).

* النوع الأول هو المترادف ترادفا محضا وهذا كالحنطة والقمح والبر والإسم والكنية واللقب إذا لم يكن فيه مدح ولا ذم وإنما أتي به لمجرد التعريف

(٤) ابن قيم، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، ص٥٤.

وتعالى هو الذات الموصوفة بصفاته اللازمة بما تليق بكماله وجلاله وجماله.))[٥]

((كما أن صفاته جل جلاله داخلة في مسمى اسمه، فليس اسمه الله، والرب، والإله أسماء لذات مجرّدة، لا صفة لها البتة، فإن هذه الذات المجردة وجودها مستحيل، وإنما يفرضها الذهن فرض الممتنعات، ثم يحكم عليها، واسم "الله" سبحانه، "والرب، والإله" اسم لذات لها جميع صفات الكمال ونعوت الجلال، كالعلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، والكلام، والسمع، والبصر، والبقاء، والقدم، وسائر الكمال الذي يستحقه الله لذاته، فصفاته داخلة في مسمى اسمه.))[٦]

---

(٥) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم ، تحقيق ناصر عبد الكريم العقل، ط٧(١٤١٩هـــ - ١٩٩٩م) ، (٢/ ٣٢٧).

(٦) ابن قيم، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، ط٣(هـــ - ١٩٩٦م)، (٣/٣٣٧).

* أ/ المعنى اللغوى لكلمة الذات: لفظ "الذات" في أصل اللغة تأنيث ذو...فيقال: فلان ذو علم وذو مال وشرف.

وحيث جاء لفظ ذو في القرآن أو لغة العرب وكذا لفظ "ذات" لم يجيء مقرونا إلا بالإضافة كقوله: {فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ}، وقوله: {عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ}، وقول خُبيب رضي الله عنه الذي في صحيح البخاري

وذلك في ذات الإله وإن يشأ...يبارك على أوصال شلو ممزع

فاسم الذات في كلام النبي صلى الله عليه وسلم، والصحابة، والعربية المحضة بهذا المعنى.))، انظر الصفات الإلهية تعريفها، أقسامها، محمد بن خليفة التميمي.

ب/المقصود بالذات الإلهية ((فليس اسم الله متناولا لذات *مجردة عن الصفات أصلا، ولا يمكن وجود ذلك، ولهذا قال أحمد رحمه الله في مناظرته للجهمية: لا نقول: الله وعلمه، والله وقدرته، والله ونوره، ولكن نقول: الله بعلمه وقدرته ونوره: هو إله واحد)) اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة وانظر ايضا / أصحاب الجحيم (٢/ ٣٢٧) وكذلك / غاية الأماني في الرد على النبهاني (٢/ ٤١١).

كما يقول نفاة الصفات: إنه ذات مجردة لأن الذات المجردة عن العلم والقدرة لا حقيقة لها في الخارج، ولا هي الله ، ولا تستحق العبادة)) منهاج السنة النبوية (٢/ ٤٩٣)

و تعريف الصفة شرعًا يوضحه ابن القيم –رحمه الله– في نونيته بأنها المعاني القائمة بذاته سبحانه وتعالى فيقول :

((والوصف معنى قائم بالذات وال *** أسماء إعلام له بوزان

أسماؤه دلت على أوصافه *** مشتقة منها اشتقاق معان

وصفاته دلت على أسمائه *** والفعل مرتبط به الأمران

فصفاته سبحانه معان قائمة بذاته والأسماء أعلام والأسماء تدل على الصفات وهي مشتقة منها وصفاته دلَّت على أسمائه وتوضيح ذلك أنه لما اتصف سبحانه بالعلم اشتق له منه اسم العليم ولما اتصف سبحانه بالرحمة اشتق له منها اسم الرحمن وهكذا...))(٧)

ولا يوصف الله تعالى إلا ((بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله وبما وصفه به السابقون؛ الأولون لا يتجاوز القرآن والحديث...ومذهب السلف: أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف ولا تمثيل ونعلم أن ما وصف الله به من ذلك فهو حق ليس فيه لغز ولا أحاجي؛ بل معناه يعرف من حيث يعرف مقصود المتكلم بكلامه.))(٨)

المطلب الثاني: أقسام الصفات الإلهية.

أولًا– الصفات من حيث الإثبات والنفي.

تنقسم صفات الله تعالى من جهة الإثبات والنفي إلى: (صفات ثبوتية، وصفات سلبية) ونعني بالصفات الثبوتية: ((إثبات ما أثبته —الله تعالى–على لسان نبيه– من الصفات من غير تكييف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل))(٩)

---

(٧) أحمد بن إبراهيم بن حمد بن محمد بن حمد بن عبد الله بن عيسى، توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم ،تحقيق زهير الشاويش ط٣(١٤٠٦)، (٢/ ١٢٧و١٢٨)، وانظر محمد بن خليفة بن علي التميمي، الصفات الإلهية تعريفها، أقسامها، ط١(١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م)،ص،١٢.

(٨) ابن تيمية،مجموع الفتاوى، (٥/ ٢٦) وانظر التدمرية ص ٧.

(٩) ابن تيمية ، التدمرية: تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع ،تحقيق محمد بن عودة السعوي، ط٦ (العبيكان١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م) ،ص٧.

وأما الصفات السلبية فيُقصد بها ((نفي ما نفاه الله تعالى عن نفسه من غير إلحاد، لا في أسمائه ولا في آياته، فإن الله ذم الذين يُلحدون في أسمائه وآياته، كما قال تعالى: {وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ}[سورة الأعراف: ١٨٠].))[١٠]

ومن أهم معاني الإلحاد ما بيّنه الله تعالى في قوله: {وذروا الذين يلحدون في أسمائه}[الأعراف: ١٨٠] وقد فسرها كل من ((ابن عباس، وابن جريج، ومجاهد: بأنهم هم المشركون عَدَلوا بأسماء الله تعالى عما هي عليه فسموا بها أوثانهم؛ فزادوا ونقصوا، فاشتقوا اللات من الله والعزى من العزيز ومناة من المنان، وقيل هي تسميتهم الأصنام آلهة، وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما يلحدون في أسمائه أي: "يكذبون، وقال قتادة يلحدون يشركون في أسمائه"، وقال علي بن أبي طلحة عن ابن عباس: الإلحاد (التكذيب)، وأصل الإلحاد في كلام العرب العدول عن القصد والميل والجور والانحراف ومنه اللحد في القبر لانحرافه إلى جهة القبلة عن سمة الحفر ، وهذه الأقوال متقاربة والإلحاد يعمها.))[١١]

وهو ثلاثة أقسام: إلحاد المشركين وإلحاد المشبهة وإلحاد النفاة، وما يهمنا هو ((إلحاد المشركين وهو ما ذكره ابن عباس وابن جريج ومجاهد من عدولهم بأسماء الله تعالى عما هي عليه وتسميتهم أوثانهم بها **مضاهاة لله عز وجل** ومشاقة له وللرسول صلى الله عليه وسلم.))[١٢]

وإنما هم يشتقون ((من هذه الأسماء أسماء للأصنام...حتى يلقوا عليها شيئا من الألوهية؛ ليبرروا ما هم عليه.))[١٣]

وسنلاحظ تشابه هذا الفعل مع أفعال الفلاسفة في إسنادهم صفات الكمال للجواهر التي ابتدعوها عدولا عن الإقرار بالله تعالى، ومضاهاة لله عز وجل في أسمائه الحسنى وصفاته العلى.

---

(١٠) المصدر السابق، ص٧

(١١) حافظ بن أحمد بن علي الحكمي (المتوفى : ١٣٧٧هـ)، معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول ، تحقيق عمر بن محمود أبو عمر،ط١(دار ابن القيم – الدمام/١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م،(٢١٧/١).

(١٢)المصدر السابق، (٢١٧/١).

(١٣) محمد بن صالح بن محمد العثيمين (المتوفى: ١٤٢١هـ)، القول المفيد على كتاب التوحيد، ط٢(دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية- محرم ١٤٢٤هـ)، (٣١٨/٢).

وينبغي أن نوضح أن الغرض من نفي بعص الصفات عن الله تعالى لا يُقصد به النفي المحض بل يُقصد به النفي لإثبات كمال الضد للصفة السلبية؛ وذلك كما في قوله تعالى: {وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا}[سورة البقرة:٢٥٥]، فنفي صفة العجز المقصد منه إثبات كمال قدرته وقيوميته وقوته سبحانه وتعالى، ((فإن الله سبحانه وتعالى بعث رسله بإثبات مفصل –لصفاته – ونفي مجمل.))[١٤]

وقد انحرف عن منهج السلف الفلاسفة الإسلاميين، ومن أهمهم الجهمية والمعتزلة؛ فالجهمية نفوا جميع الأسماء والصفات ومنهم من أثبت صفتي الخلق والقدرة فقط، وأما المعتزلة فقد أجمعت على نفي الصفات في كونها متميزة عن الذات، فجعلوا الصفات عين الذات.

ثم إن كليهما فصّلا في ذكر الصفات السلبية بلا ضوابط، فوصفوا الله تعالى ابتداءً بالنفي، وردّوا جميع صفاته الواردة في الكتاب إلى الذات فوقعوا في التعطيل .

ونردُّ عليهم بأمرين :

١- أن أسماء الله تعالى الحسنى أعلام وأوصاف ((فالوصف فيها لا ينافي العَلَميِّة، وهذا بخلاف أوصاف العباد، ثم إن الاسم من أسمائه له دلالات: دلالة على الذات والصفة بالمطابقة، ودلالة على أحدهما بالتضمن، ودلالة على الصفة الأخرى باللزوم، ولأسمائه الحسنى اعتباران: أحدهما من حيث الذات، والثاني من حيث الصفات، فهي بالاعتبار الأول مترادفة، وبالاعتبار الثاني متباينة.))[١٥]

((ولو لم تكن أسماؤه ذوات معان وأوصاف لكانت جامدة كالأعلام المحضة...ومن جعل معنى اسم "القدير" هو معنى اسم "السميع، البصير" ومعنى اسم "التواب"... فقد كابر العقل واللغة والفطرة. فنفي معاني أسمائه من أعظم الإلحاد فيها.))[١٦]

---

(١٤) انظر قول ابن تيمية ، التدمرية: تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع ،تحقيق محمد بن عودة السعوي ، ط٦ (العبيكان١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م) ،ص٨ ،بتصرف يسير

(١٥) السفاريني ، شمس الدين، أبو العون محمد بن أحمد بن سالم الحنبلي (المتوفى: ١١٨٨هـ)، لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية،ط٢(مؤسسة الخافقين ومكتبتها – دمشق /١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م) ،ص (١/ ١٢٤).

(١٦) ابن القيم، تفسير القرآن الكريم (ابن القيم)، تحقيق مكتب الدراسات والبحوث العربية والإسلامية بإشراف الشيخ إبراهيم رمضان،ط١(دار ومكتبة الهلال – بيروت، ١٤١٠ هـ ،ص٣٢-٣٤ ،بتصرف يسير.

٢- أنّ نفي صفة من الصفات -كما يدعون- ؛ يحتم علينا أن نتصور وجودها أولًا حتى ننفيها فلا وجود لمنفي قبل إثباته؛ ومن ثم فإن العلم بالله تعالى وصفاته هو الأصل والعلم بالعدم تابع له؛ فالعلم بالعدم لا فائدة للعالم به إلا لتمام العلم بالموجود.

((فإذا علمنا أنه "لا إله إلا الله" تصورنا إلهًا موجودًا، وعلمنا عدم ما تصورناه إلا عن الله، وكذلك سائر ما ننفيه لا بد أن نتصوره أولا ثم ننفي -ما يخرج عنه ثانيًا...وإلا فتصور معدوم مبتدع لا يناسب الموجودات بوجه لا يمكن العقل إبداعه...وإنما الإبداع من خصائص الربوبية...وتصور "لا شيء" لا يستفيد به العالم صفة كمال لكن علمه بانتفاء النقائص مثلا عن الموجود علم بكماله، وكذلك العلم بنفي الشركاء عنه علم بوحدانيته التي هي من الكمال.))[١٧]

من هنا نستنتج أن تصور إله متصف بصفات الكمال من ضروريات العقل ومبادئه الأولى، بل هو مجبول في الفطر كما يدل على ذلك قوله تعالى: {وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ} [سورة الأعراف:١٧٢]، وإن نفي صفة من صفات كماله سبحانه يأتي متأخرا في الذهن عن اثباته ابتداءً، وهذا يدلنا على أن نفي الصفات أمر مبتدع لا صحة له، كما أنه يدلنا على أن ابتداع صفات كمال لجواهر أو آلهة أخرى يسبقها بداهة معرفة ضرورية لصفات الكمال الإلهية ولكن العدول عن الفطرة واتباع الهوى يجعلهم يضاهون هذه الجواهر بالله الواحد، ومن ثم فإن سبب النفي هو الوقوع في التشبيه أولًا ثم يأتي التعطيل مبنيا عليه.

ثانيًا: صفات الله تعالى كونها ذاتية أو فعلية.

وتنقسم الصفات من حيث متعلقها إلى ثلاث أقسام: صفات ذاتية، وفعلية، وخبرية.

((فأما الصفات الذاتية: فهي صفات المعاني الثابتة لله -والمتصف بها- أزلًا وأبدًا ولا تفارق ذاته مثل الحياة، والعلم، والقدرة، والسمع، والبصر، والعزة، والحكمة...

- وأما الصفات الفعلية (وتسمى الصفات الإختيارية): هي التي تتعلق بمشيئته، إن شاء فعلها، وإن شاء لم يفعلها، مثل الإستواء على العرش، والنزول إلى السماء الدنيا، والمجيء للفصل بين العباد...

و هذا القسم من صفات الله آحاده حادثة، تحدث شيئًا فشيئًا، وأما جنس الفعل فإنه أزلي أبدي، فجنس

---

(١٧) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (٦ / ٦٦-٦٧) بتصرف.

كون الله فعالًا، أزلي، فلم يزل ولا يزال فعّالًا، لم يأت وقت من الأوقات يكون الله تعالى معطلًا فيه عن الفعل، فإن الله لم يزل ولا يزال فعّالاً لما يريد سبحانه وتعالى، لكن نوع الفعل أو آحاده هي التي تكون حادثة.

- والصفات الخبرية: وهي التي نعتمد فيها على مجرد الخبر، وليست من المعاني المعقولة، بل هي من الأمور المدركة بالسمع المجرد فقط، مثل اليد، والوجه، والعين.)) (١٨)

ثالثًا– أقسام صفات الله تعالى من حيث الدلالة والأثر.

وتنقسم الصفات من حيث دلالتها وأثرها على العبد إلى صفات يمكن الإستدلال عليها بآثار الله الكونية، وصفات يمكن الإستدلال عليها بالأثر التعبدي.

أ/ الصفات التي يُستدل عليها بالأثر الكوني*:

لكل اسم من أسماء الله تعالى أثر يدل عليه، وتدبر هذه الآثار من أجلِّ العبادات التي تدلل العبد على صفات الله تعالى وتستدعي اليقين في النفس بأهميتها.

((-وبها يدرك العبد - ارتباط الخلق والأمر والقضاء والقدر بأسمائه تعالى وصفاته وان ذلك موجبها ومقتضاها...فلكل اسم من اسمائه أثر من الآثار في الخلق والأمر لا بد من ترتبه عليه كترتب المرزوق والرزق على الرازق، وترتب المرحوم وأسباب الرحمة على الراحم، وترتب المرئيات والمسموعات على السميع والبصير ونظائر ذلك في جميع الاسماء.))(١٩)

كما يستدل على صفات الله بآيات النفس الإنسانية التي أخفى الله فيها من قدرته وعظمته ما يجعلنا نتدبر ونتعرف على قدرته، كما في قوله تعالى: {سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ

---

(١٨) محمد بن صالح بن محمد العثيمين ،شرح العقيدة السفارينية- الدرة المضية في عقد أهل الفرقة المرضية،ط١/١٤٢٦ هـ،ص١٥٦

*والحقيقة الكونية والتي نستنبط منها الأثر الكوني هي كل ((ما خلقه وقدره وقضاه، وإن كان لم يأمر به ولا يحبه ولا يثيب أصحابه، ولا يجعلهم من أوليائه المتقين)) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، (١ / ١٤٣).

(١٩) ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، دار الكتب العلمية، بيروت، من ص (١/ ٢٨٥ -٢٨٧).

أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ} [سورة فصلت:آية ٥٣].

ب/ صفات يستدل عليها بالأثر التعبدي –الشرعي– :وهذا متعلق بالتعبد، والإمتثال لأمر الله تعالى الشرعي، والتقرب والتواصل فيما بينه وبين ربه بالدعاء، والمناجاة بأسمائه الحسنى وصفاته العلى، وبسائر أنواع العبادات والطاعات؛ لإستشعار صفاته سبحانه وتعالى وهو من أهم الفروق بين المؤمن والكافر.

ومن أهم تلك الصفات التي يستشعرها العبد من تلك العبادة، صفة القرب، وصفة الرحمة، والمغفرة، وصفة الإحسان، واللطف، والحفظ، والستر، والوكالاة، والولاية، وغيرها من الصفات التي لا يستشعرها إلا من أسلم لله وامتثل لأوامره الشرعية الدينية .

المطلب الثالث: قواعد هامة في اثبات الكمال الإلهي.

أ/ الله تعالى له نعوت الكمال والجمال والجلال:

فالله سبحانه وتعالى لا يتصف إلا بكمال الصفات، ونعوت الجمال، والجلال، ولا ينسب إليه تعالى النقص ولا العجز.

وهذا الباب من أخطر الأبواب التي أوقعت الفلاسفة في شبهات زلت بهم إلى الكفر؛ وهم في طريقهم للبحث عن الحقيقة وراء خلق الكون، فإن الفطرة والضرورة العقلية تُلح على وجود خالق لهذا الكون مدبر له، لكنهم ضلوا حين أطلقوا على الله تعالى صفات ما أنزل الله بها من سلطان؛ فسمّوا الله تعالى "بالمبدأ الأول"، "والعلل النهائية"، ووصفوه بصفات قدّروها بعقولهم تارة، وخيالاتهم تارة أخرى، فجاءت بالآفات والشبهات ووصفت الله تعالى بما لا يليق بكماله وجلاله، وتأرجحت أقوالهم ما بين تخييل وتجهييل وتأويل، وتخبطوا فيها تخبطًا واسعًا .

ونحن نؤمن بأن صفات الله تعالى كلها كمال لا نقص فيها ((فالكمال ثابت لله؛ بل الثابت له هو أقصى ما يمكن من الأكملية بحيث لا يكون وجود كمال لا نقص فيه إلا وهو ثابت للرب تعالى يستحقه بنفسه المقدسة، وثبوت ذلك مستلزم نفي نقيضه؛ فثبوت الحياة يستلزم نفي الموت ،وثبوت العلم يستلزم نفي

الجهل ،وثبوت القدرة يستلزم نفي العجز...)) [٢٠]

كما نؤمن بأنه سبحانه و تعالى ((ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، وكل ما أوجب نقصًا أو حدوثًا فإن الله منزه عنه حقيقة؛ فإنه سبحانه مستحق للكمال الذي لا غاية فوقه.))[٢١]

ب/اثبات كمال الله بدليل الشرع والعقل والفطرة:

وكمال الله تعالى ثابت في العقل، مستقر في الفطر السليمة على ما جبل الله عليه الإنسان، ولا يكاد أحدًا ينكر ذلك إلا جاحد أو متكبر، وقد أتى الشرع ليؤكد هذا المعنى، وأنه تعالى متفرد بصفات الكمال والجلال والعظمة والجمال، فلا يجوز في حقه صفات نقص بوجه من الوجوه.

((و**دليل السمع** -على ذلك-: قوله تعالى: {لِلَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الأَعْلَى وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ}[سورة النحل:٦٠]، والمثل الأعلى: هو الوصف الأعلى.

وأما العقل: فوجهه أن كل موجود حقيقة فلا بد أن تكون له صفة إما صفة كمال وإما صفة نقص، والثاني باطل بالنسبة إلى الرب الكامل المستحق للعبادة، ولهذا أظهر الله تعالى بطلان ألوهية الأصنام باتصافها بالنقص والعجز، فقال تعالى: {وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ يَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ عَنْ دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ}[سورة الأحقاف:٥].

أما الفطرة: فلأن النفوس السليمة مجبولة مفطورة على محبة الله وتعظيمه...ومحال نسبة النقص إليه... كالموت، والجهل، والنسيان، والعجزُ.)) [٢٢]

ونستنتج مما تقدم أن: الله تعالى متصف بصفات الكمال وهو وحده المستحق للعباده والحمد ((فالله سبحانه لم يذكر النصوص لمجرد تقرير صفات الكمال له، بل ذكرها لبيان أنه **المستحق للعبادة دون ما سواه**...فإثبات صفات الكمال، -كان- ردًا على أهل التعطيل، وبيان أنه المستحق للعبادة لا إله إلا هو،

---

[٢٠] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (٦ / ٧١).

[٢١] المرجع السابق، (٥ / ٢٦و٢٧).

[٢٢] محمد بن صالح العثيمين، القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى ،(١ / ١٧-١٩).

-هو ردًا على المشركين.))[23]

وكذلك لبيان أنه وحده المستحق لكمال الحمد الذي هو من تمام العبادة ((فهذا الحمد لا يكون إلا على ما هو في نفسه مستحق للحمد ، وإنما يستحق ذلك من هو متصف بصفات الكمال وهي أمور وجودية فإن الأمور العدمية المحضة لا حمد فيها ولا خير ولا كمال.))[24]

ج/ طرق اثبات الكمال الإلهي.

ذكر الإمام ابن تيمية أن اثبات صفات الكمال لله تعالى له ثلاثة طرق:

((**أولها أن الفعل مستلزم للصفة** :فكل فعل من أفعال الله في الكون يستلزم أن نثبت له صفة لله تعالى فمثلا نثبت بالفعل النافع صفة الرحمة، وبالغايات المحمودة صفة الحكمة، وبالمعجزات الكونية والإحكام والإتقان صفة العلم، وباللطف في أقداره صفة المحبة.

والطريقة الثانية هي الإستدلال بالأثر على المؤثر : وأن من فعل الكامل فهو أحق بالكمال، كقوله تعالى : {وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً}[سورة فصلت:١٥].

وقال الله تعالى: {أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ.}[سورة فصلت:١٥]، وهكذا كل ما في المخلوقات من قوة وشدة؛ تدل على أن الله أقوى وأشدّ وما فيها من عِلم يدل على أن الله أعلم ، وما فيها من عِلم وحياة يدل على أن الله أولى بالعلم والحياة.

وهذه طريقة يقر بها عامة العقلاء **حتى الفلاسفة** يقولون: كل كمال في المعلول فهو من العلة.

والثالثة طريقة قياس الأولى: وهي الترجيح والتفضيل وهو أن الكمال إذا ثبت للمحدث الممكن المخلوق فهو للواجب القديم الخالق أولى، كقوله تعالى: { وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ }[سورة النحل:٦٠].))[25]

---

(٢٣) ابن تيمية ، الرسالة الأكملية في ما يجب لله من صفات الكمال، ط(مطبعة المدني، المؤسسة السعودية، القاهرة، مصر-١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)،ص١٩،بتصرف.

(٢٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى،(٦ / ٨٣و٨٤)، بتصرف.

(٢٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (١٦/٣٥٦ - ٣٥٨)،باختصار.

المطلب الرابع: تعريف الفلسفة الغربية المعاصرة.

تعريف الفلسفة لغةً: ((يقال فلسف الشَّيْء فسره تَفْسِيرا.))[٢٦]

والفلسفة بمعناها اللغوي تعني الحكمة ومن حيث أصلها فهي مشتقه من الكلمة اليونانية ((**Philosophy** وأصلها (فيلا- صوفيا) ومعناها محبة الحكمة، وتطلق على العلم بحقائق الأشياء والعمل بما هو أصلح.))[٢٧]

((و فيثاغورس هو الذي وضع لفظ الفلسفة إذ قال: "لست حكيما فإن الحكمة لا تضاف لغير الآلهة وما أنا إلا فيلسوف" (أي محب للحكمة).))[٢٨]

تعريف الفلسفة اصطلاحًا: ((أُطلق مصطلح الفلسفة قديمًا على دراسة المبادئ الأولى وتفسير المعرفة عقليًا.))[٢٩]

((وعرّفها أرسطو بأنها العلم بالأسباب القصوى أو علم الموجود بما هو موجود، وعرفها ابن سينا بقوله الوقوف على حقائق الأشياء كلها على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه.))[٣٠]

ويذكر الكندي وكذلك الجرجاني على أنها ((التشبيه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان لتحصيل السعادة الأبدية.))[٣١]

وقد عُرفت عند المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين قديمًا؛ باتباع مناهج للبحث تهتم بدراسة العلل والمبادئ الأوَّلية وحقيقة الكون

تعريف الفلسفة المعاصرة: أما عن الفلسفة المعاصرة فإن محاولة حصر الإتجاهات الفلسفية المعاصرة في تعريف موحد يجمع بينها يعد من الصعوبة بمكان، لكننا نحاول التعرف على السمة الغالبة لهذا العصر

---

(٢٦) مجمع اللغة العربية بالقاهرة (إبراهيم مصطفى/ أحمد الزيات)، المعجم الوسيط،باب الفاء،(٢/ ٧٠٠).

(٢٧) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ط(١٩٨٢)، (ج٢/ص١٥٨).

(٢٨)مراد وهبة، المعجم الفلسفي مراد وهبه ،ص٤٦.

(٢٩) توفيق الطويل، المعجم الفلسفي ،ص١٣٨و١٣٩.

(٣٠) جميل صليبا ، (٢/١٦٠).

(٣١) مراد وهبة،المعجم الفلسفي، ص ٤٦٨.

وهو طغيان الجانب الحسِّي المادي، وغلبة البحث المعرفي (الإبستمولوجي) على البحث في الوجود والماهيات في الفلسفة المعاصرة.

فمنذ منتصف القرن التاسع عشر وحتى عصرنا الحالي، أخذت الفلسفة تستقل شيئًا فشيئًا عن الفلسفة العقلية التقليدية، والتي كانت تابعة لأفكار كلا من أرسطو وأفلاطون، واعتمدت بشكل كبير على الأفكار الوضعية والنفعية والتجريبية التي تجعل من الذات الإنسانية أو المادة مقياسًا للحكم على الأشياء، وترد العلل النهائية إلى المادة أو الفرد.

وهذا لا ينفي حضور الفلسفة العقلية في العصر الحديث لكنها ((بدت عرجاء ناقصة، لأن الفلسفة الحديثة في جملتها لا تؤمن بالعقل ومعانيه ومبادئه، ولا تؤمن بجواهر ثابتة حتى تقول بنفس خالدة، وإله شخصي* مفارق للطبيعة -وذلك برغم محاولات كانط** النقدية- في الجمع بين المذهبين الحسي والعقلي لتفسير العلم والوجود))[٣٢]

ويرى بوشنسكي أن تاريخ "الفلسفة المعاصرة" أقدم من ذلك فبرأيه ((هذا التعبير يشمل المفكرين الذين نشروا أعمالًا هامة بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى وحتى الآن))[٣٣]

---

* (شخصي) هذه الكلمة غير جائزة شرعًا حيث يصف المؤلف الإله بحسب اعتقاده النصراني في تجسيد الإله لكن مقصودها في الجملة يتفق مع العقيدة الإسلامية من جهة واحدة وهو عدم حلول أو اتحاد الإله في العالم،كما ننوه بمخالفتنا له في قوله بعدم ايمان الفلسفة الحديثة بجواهر ثابتة؛ حيث إن الفلسفة الحديثة في فكرها التحليلي تؤمن بعقيدة وحدة الوجود كما سيتضح في الباب الأول.

**عمانوئيل كانت (١٧٢٤-١٨٠٤م) ولد بكونيسبرج بروسيا ومر بمراحل فكرية عدة، الأولى وقع فيها تحت تأثير فولف ونيوتن كميتافيزيقيٍّ وعالمٍ طبيعيّ ثم تأثر بهيوم والذي قال فيه إن هيوم أيقظه من سباته الاعتقادي، وكان ذلك برأيه في مبدأ العلية بنوع خاص، وفي مرحلته الأخيرة من سنة ١٧٨١ أخرج كتابه الأكبر "نقد العقل الخالص النظري" يبين فيه كيف، وإلى أي حد تتطابق معاني العقل ومدركات الحس. فقرر أن المعاني لا تستفاد من الأشياء على ما يزعم الحسيون، وأن الأشياء لا تستفاد من المعاني على ما يزعم العقليون، ولكن المعاني هي الشروط الأولية المتعلقة بها المعرفة الحسية.

(٣٢) المرجع السابق ، ص٩

(٣٣) إ.م.بوشنسكي ولد عام ١٩٠٤م، ترجمة عزت قرني، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، من سلسلة كتب ثقافية شهرية اصدارت المجلس الوطني للثقافة والعلوم –الكويت،ص١٩و٢٠ بتصرف يسير.

وقد اختلفت الفلسفة المعاصرة عن الفلسفة اليونانية القديمة من حيث موضوعها حيث اشتملت الفلسفة القديمة على قسمين رئيسيين: ((نظري وعملي أما **النظري** فينقسم إلى العلم الإلهي و الرياضي، والطبيعي ، وأما **العملي** فينقسم إلى ثلاثة أقسام ايضًا، أولها سياسة الرجل نفسه ويسمى بعلم الأخلاق، والثاني سياسة الرجل أهله ويسمى بتدبير المترل، والثالث سياسة المدينة والأمة والملك...وقد أخذ بهذا المعنى أيضا فلاسفة العرب كإبن سينا.)) (٣٤)

أما الفلسفة المعاصرة فقد((انقسمت في العصر الحديث إلى ثلاثة فروع أساسية هي: "**الفلسفة الأنطولوجية** "أو البحث في طبيعة الوجود وحقيقته، و"**الإبستمولوجية**" أو نظرية المعرفة أو دراسة المسائل المطلقة المتصلة بطبيعة العلم الإنساني وصوابه وخطئه وحدوده التي يقف عندها، و"**الأكسيولوجية**"وهو البحث في ماهية القيم وحقيقتها ودلالتها.))(٣٥)

المطلب الخامس : موقف الفلسفة الغربية المعاصرة من قضية الألوهية.

و كما بيّنا في المطالب الأولى المنهج الإسلامي وقضايا التوحيد على الإجمال؛ فيتسنى لنا أيضًا في هذا التمهيد التعرف على موقف الفلاسفة الغربيين من قضية الألوهية؛ حتى نستطيع إقامة دراسة مقارنة على أسس متوازنة.

لذا سنبدأ بالحديث عن "فلسفة الفلسفة الإلهية" أو"فلسفة الدليل الأنطولوجي" عند الفلاسفة الغربيين؛ وهنا ستظهر لنا قضيتان هامتان في هذا الجانب قد أُثيرتا في الفلسفة الحديثة توضح سير المنظومة الفلسفية في العصر الحديث وموقفها من الجانب الإلهي.

القضية الأولى : قضية الثوابت والمتغيرات في اثبات الصفات أو نفيها.

إن القول بوجود ثوابت يرتكز عليها الكون من عدمه؛ هي قضية تسبق مناقشة قضية وجود الإله في الفلسفة -خاصة المعاصرة- والسؤال الذي شغل اهتمام التيارات الفلسفية بوجه عام هو ((هل في

---

(٣٤) جميل صليبا، المعجم الفلسفي (٢/١٦٠)، بتصرف.

(٣٥) أ.وولف،من كتاب فلسفة المحدثين، ص ٤و٥ بتصرف.

الوجود في قرار الأحداث الكونية المتغيرة شيء ثابت؟))[٣٦]

وهذا السؤال يبني حائطًا صادًا من الوهم، مما قد يؤثر جذريًا على مبحث الأنطولوجيا أو مبحث الإلهيات برمته ثم يتجذر ليؤثر على مبحثي الإبستمولوجيا والأكيسمولوجيا؛ ليهدم دعائم المعرفة العلوية بإله خالق حكيم، ودعائم القيم والأخلاق كونها تمثل الجانب التطبيقي السلوكي للإعتقاد، وذلك حين تكون الإجابة بالسلب وإنكار حقائق ثابتة منذ البداية، والإرتكاز على النسبية والوضعية كمبدأ عِلّي لتفسير الحقائق.

وقد انقسم فلاسفة الغرب المحدثين في قضية الثوابت والمتغيرات إلى مذهبين:

١- **المعارضون** للوجود المتغير وهم ((أصحاب مذهب الجوهر القائلين بوجود جوهر ما وراء الأحداث المتغيرة التي تحدث في الكون.))[٣٧]

٢- **المؤيدون لمذهب** الوجود المتغير وهم ((المنكرون لحقيقة أي شيء غير الأحداث المتغيرة كما هي.))[٣٨]

وينقسم المؤيدون لمذهب الوجود المتغير الى قسمين: "لاأدرية" و "ملاحدة".

القضية الثانية هي ((هل في الوجود موجود أو أي شيء تصدق عليه صفة الألوهية ؟)).

وقد انقسم الفلاسفة المحدثين والمعاصرين إلى مؤلهين وغير مؤلهين:

فالفلاسفة غير المؤلهين منهم: ((**اللاأدريين** الذين وقفوا على الحياد من تلك القضية وقالوا لا علم لنا، ومنهم **الملاحدة** الذين أنكروا وجود أي موجود تصدق عليه هذه الصفة على الإطلاق.))[٣٩]

والفلاسفة المؤلهون انقسموا إلى قسمين:

---

(٣٦) أ.وولف أستاذ المنطق بجامعة لندن، فلسفة المحدثين و المعاصرين، ترجمة د. أبو العلا عفيفي أستاذ الفلسفة بكلية الآداب بجامعة فاروق الأول، ط٢(سلسلة المعارف العامة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر)، ص٧.

(٣٧) المرجع السابق ،ص٧،٨ بتصرف.

(٣٨) المرجع السابق،ص٧و٨ ،بتصرف يسير.

(٣٩) أ. و ولف ،فلسفة المحدثين والمعاصرين ،ص١٢ بتصرف.

أ/ **المؤلهة اتباع الرسل**: الذين لا ينكرون الشرائع السماوية والوحي ويعتقدون بوجود إله، خالق للإنسان والعالم مفارق لهما مع قربه منهما واتصاله بهما، وارتبط وجود هؤلاء بالمذهب السكولائي وآباء الكنيسة وحتى عصر النهضة.

ب/ مؤلهة عقليون "ربوبيون أو لادينيون": وهؤلاء يثبتون الإله بالنظريات العقلية على اختلافها، وينكرون الشرائع السماوية والوحي والرسل وينقسموا إلى: **أثنيين وواحديين** مثل ديكارت وأينشتين.

وعلى الرغم من قسمة "وولف" لهؤلاء على هذا النحو في كتابه؛ فإن الرؤية الإسلامية العميقة تجعلنا لا نفرق بين المؤلهيين العقليين وهم الربوبيين أو أصحاب مذهب الجوهر من جهة؛ و غير المؤلهيين من اللاأدريين والملاحدة من جهة أخرى، وذلك في كونهم يتخذون آلهة من دون الله، فإن نقض الإعتقاد ليس سوى إعتقاد، والكفر هو خروج من عبودية الرب الخالق الواحد إلى عبودية المخلوقات؛ وتعطيل الإيمان بالله ليس سوى تفعيله في أوثان أخرى ولو كانت أوثان معنوية أو قواعد نظرية؛ وهؤلاء الملاحدة لا فرق بينهم وبين فرعون الأشد إلحادًا في تاريخ البشرية وقد أتت الآيات القرآنية تُظهر كفره وبغيه؛ لذا سنحاول أن نساوى بينهم في العرض والتحليل لنحسن المقارنة والنقد.

* * *

المبحث الثاني: مفهوم العلة وأقسامها وعلاقتها بتعطيل الصفات الإلهية في الفلسفة القديمة.

هذا المبحث يُعدّ تقدمة للبابين الأساسيين، ونستعرض فيه الجذور التاريخية لإشكالية "العلل" في الفلسفة القديمة، والتي تعد الركيزة الأساسية والمنفذ الرئيسي لفهم قضايا الألوهية في الفلسفة المعاصرة، على إختلاف مذاهبها، فلا نستطيع حقيقة فهمها، بدون طرح فكرة مختصرة عن مفهوم العليّة من منظوريها الطبيعي، والتقليدي (العقلي) في العصور الإغريقية واليونانية القديمة، والسبب في ذلك أنه مع الإستقراء والملاحظة تبين لنا تأثر الكثير من الفلاسفة المعاصرين بالتراث الفلسفي القديم وإن أتوا بإضافات جديدة أحيانًا، أومتداخلة تدمج بين الطبيعية والتقليدية أحيانًا أخرى، لكن الأساس العلّيّ لنظرياتهم الفلسفية لا يزال كما هو في القديم.

المطلب الأول: اشكالية العلة، والجوهر في الفلسفة الغربية.

إنّ مدار المباحث الفلسفية القديمة بوجه عام تقوم على البحث في حقيقة الوجود في محاولة لتقديم إجابات مقنعة عن إشكالية العلة الأولى وماهيتها وجوهرها سواء كان المادي أو المطلق، وتنطلق تلك المباحثات إثر رغبة ملحّة لدى الإنسان في معرفة العلل النهائية والأسباب الكونية المدبرة للكون ((فالإنسان لا يطيق تركيبه المعنوي أن يقف جامدًا أمام أي مجهول كان فهو مضطر الى التعرف على كل ما يؤثر على حسه وعقله، وإلى تعليله على قدر ما تسمح له وبه وسائله وعن طريق الرغبة الفطرية الضرورية في تأمل الكون والحوادث –لذا تراه– أوقف لإدراك العلّة الأوليّة أو علة العلل جل وسائله الفكرية غير قانع بأن يعتقدها ذاتاً أزلية أبدية واجبة الوجود عالمة بكل شيء وقادرة على كل شيء فأراد ان يعرف كيف هي أزلية أبدية؟ وماذا كانت تعمل قبل أن تخلق الكون؟ وعلى أي حال تحيط بكل شيء علما؟ و بأي أسلوب تطبع إرادتها في القوى الكونية ؟!))[٤٠]

وتلك هي مشكلة الفلاسفة حيث خرجوا من نطاق التعرف على العلل النهائية إلى نطاق السؤال عن ماهيتها وكنهها، والسؤال عن كيفية الذات الإلهية وبلا شك كما بينا في المبحث الأول أن هذا من المخالفات الشرعية الشركية.

وعلى كلٍ فقد كانت النتيجة أن اختلف الفلاسفة الغربيين في تحديد تلك العلة وماهيتها وما يجسدها من جوهر للحقيقة الأولية، وذلك لإختلاف عقولهم وأفكارهم.

---

(٤٠) محمد فريد وجدي، على أطلال المذهب المادي، ط٢(دائرة معارف القرن العشرين بمصر–١٩٣١م)،ص٣٣و٣٤–باختصار.

ومن نظرة شرعية فإننا يمكن أن نحدد المسائل التي شغلت الفلاسفة على اختلاف مذاهبهم؛ لنختزل أهم المباحث الخلافية بيننا وبينهم –حتى نستطيع مقارنتها بباب الصفات– إلى قضيتين هامتين تتوزعان على نوعين من الفلاسفة:

الأولى– قضية البحث عن "الرب الخالق أو كما يدّعون "الصانع" أو "الصادر عنه"، "واجب الوجود"أو "المثل"...الخ وهؤلاء بحثوا في القصد أو **العلة الغائية** المفارقة للكون واهملوا البحث عن العلة المؤثرة في تفاصيله، وغالبًا ما أوكلوا ذلك التأثير المستمر لوسائط شركية.

الثانية– قضية البحث عن "العلة المتصرفة أو المحركة والمدبرة لشؤون الكون والإنسان وهؤلاء أنكروا العلة الغائية المفارقة، واهتموا بالبحث عن **العلة المؤثرة،** الفاعلة لتلك الحقائق وانتهجوا الفكر الحلولي.
ويجدر بنا كي نوضح العلاقة بين تلك العلل "كمبدأ أولي" وسبب مقارنتنا لها بباب الصفات الإلهية؛ أن نوضح أولًا العلاقة بين **العلل الأوليّة، والجواهر الفلسفية** تلك التي تشكل البديل لقضية الألوهية لديهم.
فالجوهر هو الشكل النهائي –سواء المادي أو المعنوي– الذي يُسند إليه الفيلسوف العلة النهائية في تفسير ما توصل إليه من الحقائق الكونية.
و ((الإعتقاد بالجوهر تابع للإعتقاد بالعلية –وعلى سبيل المثال– إذا رأينا جملة من الكيفيات مؤتلفة سنتعلم من التجربة أن هذا المجموع يتكرر، فنتوهم الجوهر كعلة ائتلاف الكيفيات، وعلة بقاء هذا الائتلاف أو تكراره في ذهننا.))(٤١)
مما سبق يمكننا أن نقسم الفلسفة الغربية القديمة في إشكالية العلل إلى تيارين رئيسيين، التيار الأول: أصحاب الجوهر الإثني، والتيار الثاني أصحاب الجوهر الواحدي والكثرة .

المطلب الثاني: الفلسفة القديمة وإشكالية العلة الغائية (أصحاب المذهب الأثيني في الفلسفة اليونانية القديمة.)

تعريف معنى "الجوهر الإثني": يذكر وولف أنّ ((الثنائية Dualism تذهب في تفسير العالم إلى القول

(٤١) يوسف كرم ،تاريخ الفلسفة الحديثة ،ص١٧٧

بمبدأين متقابلين كالخير والشر عند الثنوية وتسمى "أثينية" وهي تقابل الواحدية.))[٤٢]

ويسمى أيضا ((مذهب التفرقة Dualism الأثيني، وهو المذهب التقليدي القديم لأرسطو وأفلاطون، حيث يُعبِّر أرسطو في تفرقته للوجود "بوجود واجب"، وآخر "ممكن"، بينما يقول أفلاطون في تفرقته "بوجود مطلق " وآخر "مقيد"، و كل منهما يرى أن الإله خارج عن هذا العالم.))[٤٣]

وهؤلاء بحثوا عن العلة الأولى بحثًا ميتافيزيقيًا وأسندوها لجوهر علويّ مفارق للعالم ومختلف عن العالم المادي المشهود، ويتضمن هذا المذهب أصحاب المذهب العقلي أو المثالي.

والصلة بين هذا الجوهر وبين العالم ثنائية تبرز بين (("واجب الوجود"، و"ممكن الوجود" فهي في نظر **أرسطو** ليست صلة وحدة وجود...وإنما هي صلة بين **"التام"**، و**"القابل لأن يكون تاما"** هي صلة بين التام الجميل لتمامه، وبين المتطلع لأن يكون تامًا وجميلًا ،وهي صلة بين عاشق ومعشوق.))[٤٥]

ومجمل قولهم أن هذا الجوهر هو **علة وجود** الكون، إلا أنه لا يتدخل في العالم ولا علم له بما يحدث فيه، و لم يكن له دور غير صدور العالم منه بطرق مختلفة، فَقَدَ من بعدها الإتصال فيما بينه وبين الصادر عنه، وهؤلاء سنطلق عليهم (أصحاب المذهب الإثني الشركي) الذين أرتأوا منح "إلههم" نصف الصفات وترك النصف الآخر للوسطاء؛ وذلك في مثل قولهم بالعقول العشرة.

فهذا المذهب رغم اعترافه بغائية العلة الأولى كونها أزلية أبدية علوية بائنة عن العالم؛ إلا أنه ليس سوى وجه آخر للشرك الوثني في قولهم بالإله العاجز والوسائط المؤثرة بدلًا عنه –حاشا لله–

((فهم لا يؤمنون به كونه فاعلًا مؤثرًا ؛ بل إنّ الفاعلية التي تُشَكِل **صفتيّ القدرة والإرادة الذاتية** هي ثنائية ما بين إله علوي منفصل خارج العالم، وشركاء له يعينوه على تدبير العالم لذا فهم يؤمنون إلى حد ما بالعالم الغيبي العلوي؛ إلا أن ذلك لم يمنع من وجود الشركاء لهذا العالم للتصرف في الكون.)) [٤٤]

وقد تأثر بهذه الثنائية من الفلاسفة الإسلاميين: الكندي وابن سينا والفارابي؛ فإبن سينا يقول بوجود

---

(٤٢) توفيق الطويل، المعجم الفلسفي،ص٥٨، بتصرف يسير

(٤٣) محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ط٦(مكتبة وهبة، هـ١٤٠٢-١٩٨٢م) ،ص(٢٤٢و٢٤٣) .

(٤٥) المرجع السابق ،ص ٢٣٦.

(٤٤) راجع مقولات محمد البهي من كتاب الجانب الإلهي، من ص ٢٣٣-٢٣٦

واجب وآخر ممكن واجب بغيره؛ ويجعل الممكن واجبًا لكن بغيره، و يُشرك الممكن مع الواجب في الألوهية وحق التصرف في الإرادة والمشيئة.

نقـــــــــــــــد المذاهب الأثينية القديمة وبيان تعطيلهم لصفات الله تبارك و تعالى:

من خلال الاستقراء، والتحليل، والمقارنة يتبين لنا مدى اعوجاج هؤلاء الفلاسفة عن العقل الصحيح والفطرة السليمة، كما يظهر في كلامهم الكفر الصريح في العديد من التأويلات، والتي لا ينفع معها إيمان مسلم قد قرأ مثل هذه الترهات واعتقد بها، ومن أهمها:-

أ/ اطلاق أسماء على الله تعالى ما أنزل بها من سلطان: فأطلقوا على الرب جلّ وعلا "واجب الوجود" كما عند أرسطو أو "المثال" أو "رب النوع" وتوابعه من النفس الكلية كما عند أفلاطون والموناد او الذرات الروحية كما عند ليبنتز*، ووليم جيمس وراسل، وغيرهم من أصحاب مذهب الذرة الروحية في الفلسفة المعاصرة.

ب/ القول بالكليات وهو كفر بالذات الإلهية: فالقول بوجود الكليات هو إنكار إله قائم بذاته، ولا يكون مثل هذا الكُلِّي إلا في الأذهان والتفكير وليس في الواقع، فلا صفة له سوى الإطلاق الخارجي ((فقد عطلوا الصانع عن صفات الكمال؛ بل وعطلوه عن الفعل والحوادث عن محدث لها؛ بل عطلوا العالم عن الصانع فإنهم لم يثبتوا إلا وجودا مطلقًا مجردًا لا يكون إلا في الأذهان لا في الأعيان، وجعلوا الحوادث تحدث بلا فاعل يوجب حدوثها، وغايتهم أنهم يجعلون الفلك حيوانًا يحدث تصوره وإرادته وحركاته وذلك هو سبب حدوث الحوادث والرب تعالى لم يحدث شيئا من ذلك، لكنهم يقولون هو علة تامة

في الأزل للعالم))[٤٦]

---

* راجع مونادات ليبنتز المتسامية ،من كتاب ديموقريطس فيلسوف الذرة ، ص٥١٥

(٤٦) ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم ، الصفدية ، ط٢(مكتبة ابن تيمية، مصر، ١٤٠٦هـ)، (١ / ٢٧٨).

جـــ / تعطيل الله عن أفعاله:

تعطيل الله تبارك وتعالى عن أفعاله، كتعطيل صفات الإرادة والمشيئة والاختيار، وإنكار كونه فاعلًا مؤثرًا في العالم فعّال لما يريد ((فالمثال أو رب النوع في نظر أفلاطون غير فاعل وغير مؤثر على العموم))(٤٧)

أما ارسطو فالإله عنده ((لا ينشغل بمسيرة العالم كما أنه لا يتأثر بها، وبما أن الله غير متحرك فإن العالم لا يتحرك بفعل عمله، بل بفعل الإندفاع الحنيني من قبل المادة باتجاهه، باعتباره الصورة الخاصة.))(٤٨)

د/ القول بالصدور والنشوء عن العقل الأول أو التولد الذاتي في الفلسفة التقليدية أو التطور والتدرج من ذرات روحية، والتكثر كما عند ليبنتز ووليم جيمس حديثًا، وغيرها من الأفكار التي تحل محل صفات الخلق والتصوير والإبداع الإلهي وتعطل الوحدانية والربوبية، فكل هذا من الشرك الأكبر والكفر الصريح، فمن صفاته تعالى أنه: {لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ} [سورة الصمد: الآيتان ٣،٤]، كما أنه ينافي الحكمة الربانية والعلم الإلهي و يصف الإله بالعجز والنقص والسلوب والعياذ بالله.

فهم يقولون أن: ((الموجد الأول الواحد وحدة مطلقة، نشأ عنه عقل واحد بالذات متكثر بالإعتبار وعن هذا العقل نشأ فرد من أفراد كل نوع من أنواع الموجودات السماوية الثلاثة: نشأ عنه عقل الفلك ونفسه وجرمه، وعن العقل الثاني -الذي صاحبه في الصدور نفس الفلك وجرمه- نشأ كذلك ثلاثة أفراد تمثل الأنواع الثلاثة: عقل ونفس وجرم، وهكذا...الى أن يصل التدرج والصدور إلى عقل القمر ونفسه وجرمه.))(٤٩)

وهذا يمتنع عقلا فيمتنع صدور الكثرة من الوحدة، ولو قيل بواسطة العقل الأول فيمتنع عن العقل الأول الكثرة كما امتنعت عن الواحد البسيط.

((فالواحد البسيط الذي فرضوه إذا قدر وجوده في الخارج امتنع صدور المختلفات عنه بوسط أو غير وسط...فإن كل ما يقدرونه يستلزم صدور الأنواع المختلفة عن الواحد البسيط وإن شئت قلت صدور الكثرة عن الوحدة فالجمع بين صدور الكثرة عنه وكونه واحدًا بسيطًا لا يصدر عنه إلا واحد جمع بين المتناقضين؛ وإذا قيل أن الكثرة حصلت في "الصادر الأول" كان القول فيها كالقول في الكثرة الصادرة

(٤٧) محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ط ٦(مكتبة وهبة ،هـــ١٤٠٢-١٩٨٢م) ،ص٢٥١.

(٤٨) بيتر كونزمان ، أطلس الفلسفة dtv،ترجمة جورج كتورة ، ط٢ -المكتبة الشرقية، ص٤٩

(٤٩) البهي،مرجع سابق،ص٣٤٩.

عن المعلول الأول.))[٥٠]

هــ/ القول بالوساطة: وهو ما يسمونه "الصلة الموصلة لأثر الفاعل (الجوهر) إلى القابل للفعل (المخلوق)"؛ وهو بلا شك إشراك وثني ظاهر وصريح.

فالإله عندهم غير مؤثر؛ ولهذا فقد أسندوا الفاعلية والتأثير إلى الوساطة كما عند أفلاطون* في القول بالنفس الكلية تفاديًا للقول بالكثرة والإحتفاظ ببساطة الواحد في المثل، وهذا ما لاحظناه في فلسفة الذرات الروحية الأثينية في العصر الحديث حين يتحدثون عن مونادات تعلو في صفاتها عن صفات البشر وتدنوا عن الموناد الأول كما عند ليبنتز.

مما سبق يتبين ما يلي:-

١- إنكار الفلاسفة الإثنيين لوجود علّة علوية مؤثرة في الكون، وذلك في مقابل إيمانهم بوجود علَّة مفارقة أسمى من البشر صدر عنها العالم؛ ومن ثم فقد فرّقوا بين علتين الأولى الغائية غير المتصرفة، والثانية العلة المؤثرة أو الفاعلة، والتي تتمثل في الوسطاء بين البشر وبين العلة الغائية؛ لذا قد أطلقنا عليهم إثنيين

---

(٥٠) ابن تيمية، الصفدية، (١ / ٢٧٩،٢٨٠).

* فأفلاطون يقول بوجود النفس الكلية، وهي واسطة بين المثل وظل المثل وان لها كمال التأثير إلا أنها((غير ناقلة لتأثير المثل إلى ظلالها لأن المثل لا تؤثر في نظر أفلاطون إذ المؤثر في العالم عنده النفس الكلية ذاتها ووساطتها في رأيه لشرح اتصال المتغير وهو ظلال المثل أو هذا العالم بغير المتغير وهو المثل نفسها.)) البهي، الجانب الإلهي،ص٢٧٥.

وبهذا فقد جعل أفلاطون النفس الكليّة ممكنة واجبة بغيرها، ومعلوم ان جَعْل الممكن ممكنا واجبا بغيره غير صحيح عقلا، فالممكن يظل ممكنا قابلا للوجود والعدم أما قولهم ان الممكن يصير واجبا بغيره فهو يشرك الممكن مع الواجب، ووجود عقل يصدر عنه العالم أو يفيض منه هو جعل الممكن واجبا بغيره ومنها يتم اثبات قدم العالم واشراكه في الأزلية مع الواجب الوجود.

فالصحيح هو ((تفسير الممكن بالممكن الذي هو ممكن عند العقلاء سلفهم وغير سلفهم وهو الذي يكون موجودًا تارة ومعدومًا أخرى، فأما إذا فسر الممكن بالممكن الذي ينقسم إلى قديم واجب بغيره وإلى محدث مسبوق بالعدم كما هو قول ابن سينا وأتباعه فلا يصح لهم على هذا الأصل الفاسد لا إثبات واجب بنفسه ولا إثبات ممكن يدل على الواجب بنفسه.))، درء تعارض العقل والنقل، (٣ / ٢٦٩)، ((وإن قولهم بأن كل ما سواه -واجب الوجود- يكون ممكنًا بنفسه واجبًا بغيره، جعلهم يقولون بأن العلم قديمًا أزليًا مع كونه ممكنًا بنفسه.))، درء تعارض العقل والنقل، (٣ / ٢٦٤) بتصرف.

لإيمانهم بتمايز المبدأ الأول ومفارقته للعالم، ووجود شريك له في العالم الأرضي أو الأفلاك...إلخ

٢- أن الجواهر وما تحمله من علل غائية لأصحاب المذهب الإثني تختلف عن الذات الإلهية لله سبحانه وتعالى، وعلى هذا فلا يجوز لمسلم يؤمن بالله تعالى الأحد الصمد، أن يعتقد في مثل هذه الأفكار أو يبني على أساسها فلسفته وتفكيره أو على جزء منها.

٣- أن الصفات الملازمة للجواهر الغائية لأصحاب المذهب الإثني لا يجوز الإعتقاد بها، وأن الإعتقاد بها يعني إحلال تلك الصفات كبديل للصفات الإلهية أي تعطيل صفات الخلق والتصوير والإبداع، وتعطيل صفات التصرف والتدبر واللطف والحكمة وصفات العلم والخبرة وصفات العلو والإستواء...إلخ.

كما أن الإيمان بالوسائط الشركية المتحكمة في الكون ومصيره يفضي إلى تعطيل صفات الملك والقوة والقيومية والهيمنة والقهر...؛ وتعطيل جميع صفات الجلال والعظمة والكبرياء.

فنحن إذًا بإيزاء صفات إلهية، وصفات أخرى موازية لها بالضرورة ولا يجتمع الإثنان في قلب أمرئ مسلم بحجة الفصل بين ما أعتقده و ما أفكر فيه، أو بين ما أؤمن به وما اتخذه مذهبًا فكريًا تابعًا لثقافتي الشخصية، وهذه هي آفة العلمانية الكبرى.

المطلب الثالث: الفلسفة الطبيعية والمادية واشكالية العلة الفاعلة المؤثرة.

وهم أصحاب التيار الطبيعي الواحدي في الفلسفة القديمة -مذهب وحدة الوجود- وينقسمون إلى:

١- مذهب الجوهر الواحد (الطبيعيون الأوائل).

٢- المذهب الذري أو مذهب الكثرة.

وكلاهما بحثا عن جوهر العلّة الأولى في ضوء إنكارهم لإله علوي، قائم بذاته بائن عن العالم؛ فأنكروا الحقائق الغيبية، وقالوا بأنّ العالم منغلق على نفسه، متحد بأجزائه في جوهرٍ موحدٍ، والعلة الفاعلة عندهم هي نفس العالم، والحركة المؤثرة هي داخل الجواهر لا خارجها.

كما بحثوا عن العلة الأولى كونها علّة مؤثرة فحسب لا غائية، فتجاهلوا المقاصد والحِكم السامية، واستغرقوا في العالم المادي بتفاصيله؛ فعزو السبب الأول لما يدرك بالحواس وبعضهم حاول ربط القوى الروحية (الخفية) بالمادة وقال بأنها كامنة بالجواهر.

وتعددت آراؤهم في كنه "الجوهر الأول"؛ حتى بات كل منهم يعزو الفاعل المؤثر إلى علة مادية كالماء

والهواء والنار والذرات.

وقد يتبادر السؤال عن جمعنا لمذهبي وحدة الجوهر، وكثرة الجواهر (المذهب الذرِّيّ) في التيار الواحدي معًا وذلك في ارتكازنا على المبدأ العليّ كأساس في التصنيف؛ فما الشبه الذي يجمعهما ويفصلهما عن المذهب الإثني؟

إن أصحاب مذهب الوحدة والكثرة يجمعهما النظر في العلة الأولى كعلة مؤثرة فاعلة، وتجاهل ما يدعيه الإثنيين من قولهم بعلة غائية المفارقة للعالم، أي تعطيل صفة العلو بالكليّة، وإنكار وجود إله قائم بذاته، كما أن مذهب الكثرة -وإن قال بتعدد الجواهر- فإنه يقول أيضًا بتجانسها وتماثلها من الناحية الكيفية، والفريقان قريبا الشبه بفلسفة وحدة الوجود التي تدعي بحلول أو إتحاد الإله في أجزاء العالم؛ ومن ثم فإن العالم عندهم والجوهر شيء واحد لذا أسميناهم "بأصحب المذهب الواحدي"، وثمة فروق ثانوية أخرى سيأتي الحديث عنها بين كلٍ من الفلاسفة الطبيعيين الذين اعتقدوا في أن العلة المؤثرة تكمن في وجود قوة روحية أو ميتافيزيقة حالّة بداخل أجزاء الذرات وهؤلاء يمثلون الطبيعين القدامي وعنهم تفرّع الربيبيون المحدثون والمعاصرون من أمثال نيوتن وأينشتين، وبين الفلاسفة الماديين الذي يدّعون بأن العلة المؤثرة مادية محضة، وسببها الحركة الإهتزازية الفيزيائية للذرات -كما سيتضح في الباب الأول-

تعريف مذهب وحدة الجوهر أو "الواحدية" "Monism": يُعرف المذهب الواحدي بأنه ((نزعة فلسفية ترمي إلى رد "**الوجود**" أو "**المعرفة**" أو "**السلوك**" إلى مبدأ واحد ومن أنواعها، الواحدية "**المادية**" والتي ترد الوجود الى المادة وحدها، والواحدية "**الروحية**" ترده الى الروح، والواحدية "**المثالية**" ترده الى المثل، ويسمى مذهب وحدة الوجود واحدية أيضًا لأنه لا يفرق بين الله والعالم.))[٥١]

((والله في هذا المذهب هو جوهر الموجودات وباطنها ومعناه "أنه الكل الذي تفيض عنه الموجودات".))[٥٢]

وهؤلاء يؤمنون إما بأن العالم كله جوهر واحد، أو جواهر متعددة من نوع واحد.

والمذهبان يفضيان إلى فرضية واحدة وهي: وجود الجوهر داخل العالم لا خارجه وهم من نطلق عليهم

---

(٥١) توفيق الطويل، المعجم الفلسفي، ط(القاهرة /١٩٨٣م-١٤٠٣هـ) ،ص٥٨.

(٥٢) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج١/١٢٨و١٢٩.

((أصحاب "وحدة الوجود"؛ الذين انفردوا بقولهم إن الله هو العالم ولهذا يصلون الى قواعد أشبه بالقواعد العلمية.))(٥٣)

كما ((ينكرون كل نوع من أنواع التشخيص * أو التجسيم أو التشبيه في صفات الله ويتزهونه عن كل هذا.))(٥٤)

والفلاسفة الطبيعيين الأوائل -ما قبل سقراط- أمثال طاليس، وأناكسيماندر، وأناكسيمانيس: هم أول من تحدثوا عن علّة نهائية واحدة في صورة مادية بحتة ترى الجوهر ليس سوى أحد العناصر الأرضية تَكوَّن منها العالم بطريقة أو بأخرى، ثم أنشأ ديموقريطس -وكان معاصرًا لسقراط -المذهب الذرّيّ، الذي يعد النواة الأساسية للفكر الذرّي الحديث سواءً المنطقي أو الروحي أو المادي.

أ/ مذهب الوحدة (الطبيعيون الأوئل) material Monism

[طاليس – أناكسيمندريس -أنكسيمانس- هيرقليطس.]

لقد استبدل الفلاسفة الطبيعيون العالم المشهود المحسوس بالتصور الديني في الكشف عن حقيقة الوجود؛ في محاولة استبدال الفكر المادي بالروحي؛ وإن لم تخلوا تفسيراهم قديمًا بوجود عناصر روحية أو قوى خفية لكنها ليست علوية ولا خارج العالم المحسوس، وأتت إجاباهم باهتة خيالية حيال تفسير المادة والواقع الذي يعتمدون أنفسهم عليه في بناء مذهبهم.

وقد كان عليهم الرد على الأسئلة الكونية بطريقة ماديّة من داخل الطبيعة؛ لذلك فقد ردّوا العلة الفاعلة أو المؤثرة والتي تقابل في الحقيقة "الذات الإلهية"، إلى المادة ذاها وقالوا بصدور الكون عنها بشكل آلي او تلقائي أو عن طريق الحركات المختلفة للمادة كالتكثف والتخلخل.

فطاليس رأى أن أصل العالم قد تكوَّن من عنصر واحد هو الماء ((وأنه الجوهر الأوحد الذي تتكون منه بقية الأشياء، ومنه يولد النبات والحيوان.)(٥٥)

---

(٥٣) أ. وولف، فلسفة المحدثين، بتصرف يسير.

* والمقصود هنا بعدم التشخيص والتجسيم هو إنكار إله مفارق للعالم على وجه الخصوص، وليس فقط بمعنى التجسيد والتمثيل.

(٥٤) أ. وولف،فلسفة المحدثين، بتصرف ،ص١٢.

(٥٥) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١٢-١٤، باختصار.

ودعى أناكسيمندريس -تلميذ طاليس- إلى ((عدم تحديد عنصر أساسي للمادة ولا جوهر أوليّ لا كيفًا ولا كمًا فالمادة لا متناهية...وتَكوُّن الأشياء يعتمد على إجتماع وإنفصال تلك المواد بطريقة آلية بتأثير الحركة دون علة فاعلية متمايزة، ودون غائية))(٥٦)

وأنكسيمانس -تلميذ أنكسيمندريس- يُكرر فكرة طاليس في "المبدأ الأول" ولكنه عنده "الهواء" ((فالهواء نفس العالم ووحدته.))(٥٧)

والمبدأ الأول عند **هيرقليطس** هو النار ((التي يصدر عنها الأشياء ويرجع إليها.))(٥٨)

أما الإيليون فيظهر لديهم المذهب الواحدي في شكله الروحي الذي يميل للفلسفة العقلية الذهنية في مقابل الفلسفة الطبيعية ((فبارمنيدس* يعد فيلسوف الوجود المطلق...يرى أن "الوجود" و"الواحد" متكافئان فيلزم أن الوجود واحد فقط متجانس "لا ينقصه شيء"؛ إذ ليس خارج الوجود وجود يُكتسب.))(٥٩)

ب/ المذهب الذرِّي أو مذهب الكثرة قديمًا "ديموقريطس**":

يرى أصحاب مذهب الكثرة أن: ((أصل الأشياء كثرة حقيقية، وأنه لا يوجد تحول من مادة إلى أخرى وإنما الأشياء تأليفات مختلفة من **أصول ثابتة**، ويفترقون في تصور هذه الأصول وطرائق انضمامها وانفصالها، وهؤلاء الفلاسفة هم أناكساجورس وأنباذوقليس وديموقريطس.))(٦٠)

---

(٥٦) يوسف كرم، المرجع السابق، ص١٥،١٦باختصار.

(٥٧) يوسف كرم، المرجع السابق، ص١٨.

(٥٨) نفس المرجع، ص١٩و٢٠.

* ((ويعد بارمنيدس هو المؤسس الحقيقي للمدرسة الإيلية حوالي سنة ٥٤٠ ق.م ولكن قد سبقه أكسانوفان ومن بعده زينون وكلهم يقولون إن العالم موجودا واحدا، وطبيعة واحدة، وبهذا فهم يختلفون عن الطبيعيين الذين يفرضون موجودا واحدا (ماء او نار او هواء) ويستخرجون منه كثرة الأشياء بالحركة والتغير العرضي (احتماع وانفصال أو تكاثف و تخلخل)؛ بل يقولون إن العالم ساكن فهم ينكرون الكثرة والحركة راجع، يوسف كرم، الفلسفة اليونانية، ص٣٦.

(٥٩) يوسف كرم، نفس المرجع، ص٣٧و٣٩، باختصار.

** ديموقريطس فيلسوف يوناني ولد في تراقيا (٤٦٠ق.م) ويعد أكبر ممثل للمذهب الذري القديم ومؤسس نظرية الجزء الذي لا يتجزأ وكان يعتقد ببدايتين أوليين الذرات والخلاء،جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة،ص٣٠٧

(٦٠) نفس المرجع ، ص٤٥

وسنركز -إختصارًا- على أهم فيلسوف في هذه المدرسة، وهو "ديموقريطس" ومعلمه "لوقيبوس"، فديموقريطس ولوقيبوس حاولا التوفيق بين المذهب الإيلي في فكرة وحدة الوجود، والإكتفاء بالعالم المنغلق، وبين المادية التي تنفي وجود أي عالم غيبي، ((حيث كانا مقتنعين من جهة بقول "الإيليين" إن الوجود كله ملاء، وإن الحركة ممتنعة بدون خلاء والخلاء لا وجود له، ومن جهة أخرى بأن الكثرة والحركة لا تنكران، ودلتهما التجربة على وجود ذرات مادية غاية في الدقة كالتي تتطاير في أشعة الشمس، وكالذرات الملونة التي تذوب في الماء.))(٦١)

((وكانت طريقته في التوفيق أن قسم الوجود الواحد المتجانس عند الإيليين إلى عدد غير متناه من الواحدات المتجانسة غير المنقسمة غير المحسومة لتناهيها في الدقة ووضعها في خلاء غير متناه تتحرك فيه فتتلاقي وتفترق فتحدث بذلك الكون والفساد.))(٦٢)

ومن ثم فإن "العلة المؤثرة" عند ديموقريطس هي تلك الذرات المتجانسة -كما سيتضح في الباب الأول في فلسفة الذرة- .

نقد المذهب الواحديّ:

١- تعطيل صفة العلو لله تعالى: ((فقد أوضح هيراقليطس أن هناك جوهرًا أوليًا لم يكن بعدُ خارجًا عن العالم، وأنه في المعنى الطبيعي التام.))(٦٣) .

ونلحظ كذلك التعطيل الجليّ في عبارات الإيليين لصفة العلو الإلهي؛ حيث يُنقل عن **"أكزينوفان"** -أو أكسانوفان- أنه قال: (("إله واحد هو الأكبر وليس إلهًا خارجًا عن العالم، ولا فوقه بل كعقل مطلق متحد بهذا العالم غير منفصل عنه ومدبر له"، و"أكزينوفان" من أصحاب المدرسة الإيلية الحلولية الذي يجعل الله هو الطبيعة والطبيعة هي الله —حاشا لله-ويرى أكزينوفان بحلول الوجود الواحد في هذا العالم.))(٦٤)

و يستنكر ديموقريطس حتى على- الوثنيين من قومه الذين يؤمنون بإله يسمونه إله السماء زيوس، قائلا:

---

(٦١) نفس المرجع ،ص ٤٩ ،بتصرف يسير

(٦٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٥٠

(٦٣)سامي النشار، ديموقريطس فيلسوف الذرة ،ص ١٤٤

(٦٤) البهي، الجانب الإلهي، ص٢٣٠، باختصار.

((إن قلّة من بين المتعلمين يرفعون أيديهم إلى منطقة ندعوها نحن الإغريق بالهواء، ويقولون إن زيوس يمعن النظر في كل الأشياء، وهو يعلمها جميعًا ويعطي ويأخذ، وهو الملك على الجميع.))(٦٥)

٢- تعطيل صفتي الأزلية والأبدية لله تعالى وإسنادها للجوهر الأول: وهو النار عند هيرقليطس، و الماء عند طاليس، والهواء عند أناكسميانس، والمطلق عند بارمنيدس، والذرة عند ديموقريطس .

فكما يدّعون أنه: ((لا شيء يمكن أن يضاف إلى العالم ولا شيء يمكن أن يخرج منه و المكوِّن النهائي للمادة لا يأتي إلى الوجود ولا يخرج منه))(٦٦)

ويترتب على ذلك أيضًا ألا وجود بجوهر خارجي، والاعتقاد بعالم مغلق، وما يلازمه من إلحاد صريح .

وكما يقول سامي النشار: ((لقد استُخدمت النظرية الذرية كسلاح يرفع أمام الفكرة الدينية عن الخلق التعسفي بواسطة الموجودات الإلهية؛ كما أن هذه القاعدة تكوِّن بالضرورة لباب القوانين الحديثة عن "**كلية العلة والمعلول**"، "و"**بقاء المادة**"...فقد انكر ديموقريطس "العلة الغائية" فالعالم لا يحكم بواسطة خطة وليس من خلق العالم غرض فالخلق هو النتيجة الغير مخططة للعمليات الطبيعية الحتمية))(٦٧)

٣- تعطيل صفات القدرة والإرادة والحكمة الإلهية وإسنادها للحركة الحتميَّة:

فقد كان مذهبهم في في إدارة الكون أن أن العالم مسير بحركة حتمية للذرات وهذه الحركة الحتمية هي أساس التخليق والتكوين: ((فالحركة تعصف بالجوهر منذ القدم وتوجهها إلى كل صوب في الخلاء الواسع فتتقابل على أنحاء لا تحصىى وتتشابك بنتوآها وتتألف في مجاميع هي الموجودات وإنما تختلف الموجوات بإختلاف الجواهر المؤلفة لها شكلا ومقدارا ثم باختلاف الجواهر المتشابهة الشكل ترتيبا ووضعا بعضها من بعض الترتيب مثل A N , N A والوضع مثل H ,H اخرى نائمة أو N,Z بحيث يمكن القول أن الأشياء هندسة وعدد))(٦٨)

ولكن كيف تحدث هذه الحركة هل من إله خالق حكيم عليم مدبر للكون؟

---

(٦٥) سامي النشار، ديموقريطس فيلسوف الذرة، ص٧٧.

(٦٦) سامي النشار، ديموقريطس فيلسوف الذرة، ص١٩.

(٦٧) المرجع السابق ،ص٢٠،١٩، بتصرف يسير.

(٦٨) يوسف كرم ،تاريخ الفلسفة اليونانية ،ص٥٠ و٥١

وإذا كان الجواب بلا –من نظرهم– فمن أين إذا تأتي حركة الذرات فلكل حركة علة أولية مسببة له؟!
كان على ديموقريطس أن ينفي مذهب الشركيين في وجود ثنائية بين خالق ومخلوق ويكتفي بالعلة المؤثرة الغير متعقلة تلك التي تتحرك بآلية وحتمية ، وهذا على عكس ما قام به الإثينيون أمثال أرسطو وأفلاطون من اثبات الغائية للإله العلوي و إنكار العلة المؤثرة عنه بحجة أنه إله محرك لا يتحرك وأنه بسيط لا يصدر عنه الكثرة .

((فالعالم وجود كلي طبيعي ، وفعله آلي محض ومحكوم بقانونه الخاص ،كما أراد ديموقريطس ان ينكر التراث الآتي اليه من التقاليد الدينية للفلسفة مثل فكرة "العلة الغائية" ... فالعالم لا يحكم بواسطة خطة وليس من خلق العالم غرض فالخلق هو النتيجة الغير مخططة للعمليات الطبيعية الحتمية...

ونتائج هذا القرار هامة جدا هنا ؛ ذلك انه في دائرة التأمل الفيزيقي نجد أن هذه الدائرة تقدم لنا من الوهلة الأولى احتمالا للتصور العلمي الدقيق للعالم ومن ثم يتم تدعيم هذه الدائرة باتساع النظرية الذرية كنسق

...فالضرورة" عند لوقيبوس هي العلة المحركة...وهو يرمز بها إلى الفكرة المألوفة لدينا عن "القانون الطبيعي"، وهو أن: المبدأ المسيطر النهائي هو اتباع كل شيئ لقوانينه الخاصة بوجوده وهذه الفكرة التي قدمها لوقيبوس ليفسر بها الحركة الأصلية للذرات؛ أكدها ديموقريطيس بثقة وبقدر أوسع حتى أصبحت تطبيقًا كليًا "فالضرورة" عنده تحكم كل الأشياء وبواسطتها عينت سلفاً كل مجريات الأشياء من الأبدية الكلية والتاريخ الكلي للعالم ليس إلا نتيجة حتمية لخطوة خطوة في تأليف العالم الأصلي والأبدي.))(٦٩)

مما سبق يتبين أنّ: إنكار الفلاسفة الواحديين لوجود غائية للكون، واكتفائهم بالقول بعلة مؤثرة قائمة بذاتها يسندون إليها صفات الكمال كالأزلية ،والأبدية ،والصناعة والتدبير...

وتلك الصفات الملازمة للعلة المؤثرة لا يجوز الإيمان بها كالضرورة ،والأزلية، والأبدية والقدرة الذاتية على التكون والتحول والحركة ...

إن الفلسفة القديمة الطبيعية والتقليدية تخط طريقًا موازيًا للصفات الإلهية لتضاهي الكمال الإلهي، وكل من يعتقد في مثل تلك الأفكار، من أهل القبلة؛ فإنه تلقائيًا يقع في التعطيل والإلحاد في صفات الله تعالى بلا جدال ولا شك.

---

(٦٩) سامي النشار، ديموقريطس فيلسوف الذرة،ص٢١وص٧٧، بتصرف

فهل سارت الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة على نفس النهج ؟

وهل تأثرت بالفلسفتين الطبيعية المادّية، والتقليدية العقلية بالقدر الذي يجعلنا نهتم بتلك المقدمة حتى نوسع لها من الدراسة الصفحات السابقة؟

الباب الأول

صفة العلم الإلهي
وما يضاهيها في الفلسفة الغربية

الفصل الأول

صفة العلم الإلهي من حيث المعرفة والإثبات
وما يضاهيها في الفلسفة الغربية

المبحث الأول:
تعريف صفة العلم الإلهي في الإسلام وما يقابلها في الفلسفة الغربية.

المطلب الأول: تعريف صفة العلم لغةً وشرعًا.

أ/ **تعريف صفة العلم لغةً:** يُقال(((عَلِمَ) العين، واللام، والميم، أصل صحيح واحد، يدل على أثر بالشيء يتميز به عن غيره، ومن ذلك العَلاَمَة، والْعَلَمُ: الراية، والجمع أعلام.

والْعَلَمُ: الجبل، وكل شيء يكون َمعلمًا: خلاف الْمَجْهَلِ.

وَجَمْعُ الْعَلَمِ أَعْلَامٌ أَيْضًا.

قَالَتِ الْخَنْسَاءُ: وَإِنَّ صَخْرًا لَتَأْتَمُّ الْهُدَاةُ بِهِ*** كَأَنَّهُ عَلَمٌ فِي رَأْسِهِ نَارُ))[1] .

وفي مدراج السالكين ((العِلْمُ ما قام بدليل، ورفع الجهل.))[2]

وفي تهذيب اللغة ((العالِم هُوَ الَّذِي يعْمل بِمَا يعلم... ومِنْ صِفَات الله الْعَلِيم والعالِم والعلاَّم.))[3]

ب/ **تعريف صفة العلم الإلهي شرعًا:** من أسماء الله تبارك وتعالى العليم، والعلاَّم، والعالِم، وكلها تدور حول معنى العِلْم، والإحاطة بكل شيء، والخبرة بكل شيء.

((والخبير العليم: هو الذي أحاط علمه بالظواهر، والبواطن، والإسرار، والإعلان، والواجبات، والمستحيلات، والممكنات. وبالعالم العلوي والسفلي، وبالماضي، والحاضر، والمستقبل، فلا يخفى عليه

---

(1) أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـــ)، معجم مقاييس اللغة، (٤/ ١٠٩)، تحقيق عبد السلام ح٢ هارون، دار الفكر ، [باب العين واللام وما يثلثهما].

(2) ابن القيم، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، (٢/ ٤٤٢).

(3) ابن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (المتوفى:٣٧٠هـــ)، تهذيب اللغة، تحقيق: عوض مرعب، ط١(، دار إحياء التراث العربي، بيروت)،(٢/ ٢٥٢و٢٥٣).

شيء من الأشياء))[٤]

وصفة العلم مُثْبَتة المعنى في الكتاب والسنة، كما يقول الحافظ الحكمي رحمه الله: ((فمما أثبته الله عز وجل لنفسه وأثبته له رسوله -صلى الله عليه وسلم- أنه عليم بعلم وأن علمه محيط بجميع الأشياء من الكليات والجزئيات، وهو من صفاته الذاتية))[٥]

المطلب الثاني: الأدلة على صفة العلم الإلهي.

المسألة الأولى: الدليل النقلي على صفة العلم.

تعددت الأدلة النقلية في الكتاب والسنة على اثبات صفة العلم الإلهي، ومنها قوله تعالى: {ذَٰلِكَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ}[سورة السجدة:٦]، وقوله تعالى: {هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}[سورة البقرة:٢٩]، ومنها دعاء الإستخارة...وغيرها.

المسألة الثانية: دليل الفطرة على العلم الإلهي.

((فالأنبياء عليهم السلام -حينما- دعوا الناس إلى عبادة الله دعوهم إلى عبادته بالقلب واللسان، وهاتان العبادتان متضمنتان لمعرفته وذكره، فأصل علمهم وعملهم: هو العلم بالله والعمل لله؛ وذلك فطري، لذا فإن أصل العلم الإلهي فطري ضروري.))[٦]

بخلاف منهج الفلاسفة الذين الذين نظروا للعلوم الدنيوية نظرة الأصل، وخرجوا بنتيجة مخالفة، حيث قاموا بفصل العلم الإلهي عن سائر العلوم الأخرى أو جعلوه فرعًا لا أصلًا .

---

(٤) عبد الرحمن بن ناصر بن آل سعدي (المتوفى: ١٣٧٦هـ)، تفسير أسماء الله الحسنى ،تحقيق عبيد بن علي العبيد، ط(الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، العدد ١١٢ – السنة ٣٣ -١٤٢١هـ)،ص١٩٤

(٥)حافظ بن أحمد بن علي الحكمي (المتوفى : ١٣٧٧هـ)، معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، تحقيق عمر بن محمود أبو عمر، ط(دار ابن القيم – الدمام، الأولى، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠م)،ص١/٢٣٧.

(٦) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (١٥/٢).

ومع هذا الإختلاف، بين منهج الأنبياء وأتباعهم، ومنهج الفلاسفة وأتباعهم؛ تقف الحقيقة الفطرية داعمًا أساسيًا يؤكد على أن العلم بالله أمرٌ معلوم بالضرورة، والعلم بكمال علمه كذلك، وأن هذا أشد ضرورة من العلوم العقلية والطبيعية والمنطقية الأخرى لأسباب منها:

أنَّ العلم الإلهي* ((أشد رسوخًا في النفوس من مبدإ العلم الرياضي كقولنا: إنّ الواحد نصف الإثنين، ومبدأ العلم الطبيعي كقولنا: إن الجسم لا يكون في مكانين؛ لأن هذه المعارف أسماء قد تعرض عنها أكثر الفطر وأما العلم الإلهي: فما يتصور أن تعرض عنه فطرة.))[٧]

المسألة الثالثة : الدليل العقلي على صفة العلم الإلهي.

((والدليل العقلي على علمه تعالى أنه يستحيل إيجاده الأشياء مع الجهل، ولأن إيجاده الأشياء بإرادة، والإرادة تستلزم تصور المراد وتصور المراد هو العلم فكان الإيجاد مستلزمًا للعلم، ولأن المخلوقات فيها من الإحكام ما يستلزم علم الفاعل لها لأن الفعل المحكم المتقن يمتنع صدوره عن غير علم، ولأن من المخلوقات ما هو عالم والعلم صفة كمال ويمتنع أن لا يكون الخالق عالمًا وهذا له طريقان :

أحدهما: أن يقال أن الخالق أكمل من المخلوق وأن الواجب أكمل من الممكن، ونعلم أنا لو فرضنا شيئين أحدهما عالم والآخر غير عالم؛ كان العالم أكمل، فلو لم يكن الخالق عالمًا لزم أن يكون الممكن أكمل منه وهذا ممتنع .

الثاني: أن كل علم في الممكنات التي هي المخلوقات فهو منه، ومن الممتنع أن يكون فاعل الكامل ومبدعه عاريًا منه؛ بل هو أحق به والله تعالى له المثل الأعلى...وكل ما ثبت للمخلوق من كمال فالخلق أولى وأحق وكل نقص تنزه عنه مخلوق ما فتنزه الخالق عنه أولى.))[٨]

---

* ((وجمهور الخلق يعترفون بأن المعرفة بالصانع وصدق الرسول ليس متوقفًا علي ما يدعيه بعضهم من العقليات المخالفة للسمع ... فطوائف كثيرون، كـأبي حامد والشهرستاني وأبي القاسم الراغب وغيرهم يقولون: العلم بالصانع فطري ضروري ، والرازي والآمدي وغيرهما من النظار يسلمون أن العلم بالصانع قد يحصل بالإضطرار.))راجع ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل (١ / ٩٢)، بتصرف يسير

(٧) ابن تيمية ، مجموع الفتاوى، (٢/١٥-١٦).

(٨) عبد العزيز المحمد السلمان،الكواشف الجلية عن معاني الواسطية ،(ط١٠)،ص١٣٥،١٣٤.

المطلب الثالث: تعريف نظرية المعرفة والفرق بينها وبين العلم.

المسألة الأولى: المعرفة في لغة واصطلاح العرب.

المعرفة في لغةِ العرب: يُقال "عَرَفَ"، والْعَيْنُ، وَالرَّاءُ، وَالْفَاءُ، أَصْلَانِ صَحِيحَانِ، يَدُلُّ أَحَدُهُمَا عَلَى تَتَابُعِ الشَّيْءِ مُتَّصِلًا بَعْضُهُ بِبَعْضٍ، وَالْآخَرُ عَلَى السُّكُونِ وَالطُّمَأْنِينَةِ، تقول: عَرَفَ فُلَانٌ فُلَانًا عِرْفَانًا وَمَعْرِفَةً.))[٩]

وفي اصطلاحِ العرب: ((المَعْرِفَةُ والعِرْفَانُ: إدراك الشيء بتفكّر وتدبّر لأثره.))[١٠]

المسألة الثانية الفرق بين العلم والمعرفة:

هناك الكثير من الفروق بين مصطلحي العلم والمعرفة ينبغي التنبه لها؛ ذلك أنَّ المعرفة أخصّ من العلم، فالمعرفة يضادّها الإنكار ((فيقال: فلان يَعْرِفُ اللهَ ولا يقال: يعلم الله متعديًا إلى مفعول واحد، ذلك لمّا كان مَعْرِفَةُ البشرِ لله هي بتدبّر آثاره دون إدراك ذاته.))[١١]

- و ((يقال: الله يعلم كذا، ولا يقال: يَعْرِفُ كذا))[١٢] فالله تعالى يوصف بالعلم ولا يوصف بالمعرفة، فاسم "عارف" ليس من أسماء الله تعالى، ((قال ابن اللحام: "ولا يوصف الله سبحانه بأنه "عارف"، ذكره بعضهم إجماعًا، ووصفه الكرامية بذلك.))[١٣]

- وقد نبّه الإمام ابن القيم -رحمه الله تعالى- في "بدائع الفوائد" إلى نكتة هامة في علة التفريق بين وصف الله سبحانه وتعالى بالعلم وعدم وصفه بالمعرفة، وأن ذلك لا يرجع -كما يدعي المتكلمة- لعدم علمه- سبحانه وتعالى- بمحدثات الأمور والجزئيات أو أن علمه فقط بالكليات وأنه يعلم المعلومات كلها بعلم

---

(٩)ابن فارس، مقاييس اللغة، اب العين والراء ومايثلثهما، (٢/٢٨١)، بتصرف يسير.

(١٠) المصدر السابق،كتاب العين، مادة عرف، ص: ٥٦٠و٥٦١

(١١) المصدر السابق،كتاب العين، مادة عرف، ص: ٥٦٠و٥٦١

(١٢) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن،كتاب العين، (٢/٥٦٠).

(١٣) بكر أبو زيد،معجم المناهي اللفظية، المصدر السابق ، ص٣٥٦

واحد، وأوضح رحمه الله أن العلّة الصحيحة في عدم إطلاقنا المعرفة على الله؛ تكمن في أن المعرفة لا تكون إلا بعد جهل ومن ثم فالموصوف بها يكون علمه محدث غير أزلي.

((وعلى هذا فالفرق بين إضافة العلم إليه تعالى وعدم إضافة المعرفة لا ترجع إلى الإفراد والتركيب في متعلق العلم؛ وإنما ترجع إلى نفس المعرفة ومعناها فإنها في مجاري استعمالها إنما تستعمل فيما سبق تصوره من نسيان أو ذهول أو عزوف عن القلب فإذا تصور وحصل في الذهن قيل عرفه أو وصف له صفته و لم يره فإذا رآه بتلك الصفة وتعينت فيه قيل عرفه.))(١٤)

وفيما يخص الفلسفة الغربية المعاصرة فإن موضوع المعرفة أو نظرية المعرفة؛ هو المقابل لموضوع العلم الإلهي للمنهج الإسلامي، ولعل أول من استخدم مصطلح المعرفة بديلًا عن العلم الإلهي هم اليهود؛ فنجد في دائرة المعارف الكتابية قولهم: ((علّم شيئا أي عرَّفه، والعلم هو المعرفة وإدراك الشيء بحقيقته))(١٥)

((وفي العهد القديم استُخدمت كلمة العلم بمعنى المعرفة الإختبارية -وهي تعني لديهم- المعرفة الروحية والإجتماعية.))(١٦)

فالمعرفة إذًا كانت تُستخدم بمعنى العلم الروحي أو الإلهي، وذلك قبل أن يستخدمها الفلاسفة بمعنى العلوم العقلية والعلوم الطبيعية في العصر الحديث، وفي الفلسفة القديمة، لم تشكل قضية المعرفة مبحثًا مستقلًا كما في العصر الحديث؛ بل تضمنت وتخللت مبحثي الوجود والقيم، وكانت وسيلة للتعليل والتدليل على المبحث الرئيسي وهو الوجود وفرعًا عنه وهذا على عكس الفلسفة المعاصرة كما تقدم في التمهيد.

المسألة الثالثة: المعرفة *Knowledge*في الفلسفة.

والمعرفة في الفلسفة هي: ((ثمرة التقابل والإتصال بين ذات مُدرِكة وموضوع مُدرَك.))(١٧)

و نظرية المعرفة [18] **Epistemology** أو "الإبستمولوجيا"، من أهم مباحث الفلسفة والعلوم في العصر الحديث وهي: ((نظرية تبحث في مبادئ المعرفة الإنسانية وطبيعتها ومصدرها وقيمتها وحدودها، وفي

(١٤) راجع ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد ، نقلا من معجم المناهي اللفظية ، ص(٥٠٥، ٥٠٦).

(١٥) دائرة المعرفة الكتابية (٥/٢٣٠١)، مادة"علم"، وانظر العلم الإلهي عند اليهود، رسالة ماجستير

(١٦) نفس المصدر

(١٧) توفيق الطويل،معجم الفلسفة، (القاهرة-الهيئة العامة لشؤون المطابع ،الأميرية، ١٤٠٣-١٩٨٣م)،ص١٨٧،١٨٦

الصلة بين الذات المدركة والموضوع المدرك، وبيان إلى أي مدى تكون تصوراتنا مطابقة لما يؤخذ فعلا، مستقلًا عن الذهن...وقد ذاع هذا المصطلح في القرن التاسع عشر.))[١٩]

مما سبق يتبين أن: العلم بالمفهوم الإسلامي الشامل غير موجود في الفلسفة الغربية بل أن هدف الفلسفة الغربية المعاصرة في الكشف والمعرفة هو البحث في العلوم الأرضية بشكل مبتور لا يوصلها في النهاية لتلتقي بالعقيدة ولا تسعى للربط بين هذه المعرفة تفكرا وتدبرا لحل سؤالات وجودية عن النشأة والمصير والخلق والأمر وهذا هو الفارق الجوهري الذي سنحاول تحليله ونقده ومقارنته في المبحثين القادمين.

***

[١٨] الإبستمولوجيا Epistcmology هي دراسة نقدية لمبادئ العلوم المختلفة، وفروضها، ونتائجها، وتهدف إلى تحديد أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعية، تطلق في اللغة الإنجليزية على نظرية المعرفة بوجه عام، يقول رونز الإبستمولوجيا أحد فروع الفلسفة الذي يبحث في أصل المعرفة وتكوينها ومناهجها وصحتها توفيق الطويل، المعجم الفلسفي، حرف الألف، ص١

(١٩) المصدر السابق، ص٢٠٤،٢٠٣.

المبحث الثاني:

أصل العلم ومبدأه ودليله عند الذين آمنوا:

المطلب الأول أصل العلوم ومعيارها:

على تشعب أقسام العلوم قديمًا وحديثًا، اجتهد العقلاء والفلاسفة في كل عصر في محاولة تقسيم العلوم ونسبتها إلى أصولها، وقد كان لهذا الإجتهاد أثرًا كبيرًا في مناهج المشتغلين بهذه العلوم مما أثَّر في طبيعة المذاهب والتيارات والفرق في كل عصر، حتى سرى على كافة المناحي الفكرية والثقافية والإجتماعية والسياسية في الحضارات قديمًا وحديثًا.

وقد اختلف المنهج النبوي في تعريفه للعلوم عن سائر المناهج الفلسفية والفكرية الأخرى، حيث جعل -المنهج النبوي- سائر العلوم المحمودة جزءًا لا يتجزأ من العلم الإلهي، فالعلم الإلهي هو الأصل وما دونه من علوم الدنيا فرع عنه؛ بل هذه هي لب دعوة الأنبياء جميعهم عليهم السلام.

و لابد أولًا أن نتفق أن الدافع الأساسي للسعي نحو العلم والهدف الأسمى في الإسلام لتحصيل العلوم يختلف عن أهداف الفلسفة الغربية المادية.

إنَّ الحكمة في الإسلام ليست هي معرفة الوجود فحسب ولا الإجابة على أسئلة المصير والنشأة تلك التي اثقلت الفلاسفة حتى أعيتهم، وليس الهدف هو معرفة العلوم لذاتها؛ وليس لمجرد تحقيق مصالح وقتية تطبيقية على الواقع العملي، فهذه وإن كانت غاية محمودة؛ إلا أنها ليست هي الغاية الكبرى، في تحصيل العلوم في منهج البحث الإسلامي؛ بل إنّ مسار العمل العلمي ومنهج البحث في الإسلام يتميز بتسلسل وترتيب غائي مميز يختلف عن الفلسفة المادية.

فالحكمة من معرفة العلوم في الإسلام هو التعرف على الله الخالق، الحكيم الخبير، مُعلِّم العلوم ومُحكمها ومُدبرها، ذاك الهدف الذي لا تنتهي مطالبه بانتهاء غايات قصيرة المدى، ومصالح تتوقف عند حدود تحقيقها.

بل كما يقول الإمام ابن تيمية رحمه الله: ((إنَّ العلم الأعلى عند المسلمين هو العلم بالله الذي هو في نفسه أعلى من غيره من كل وجه والعلم به أعلى العلوم من كل وجه، والعلم به أصل لكل علم -وهم- يسلمون أن العلم به إذا حصل على الوجه التام يستلزم العلم بكل موجود، وهذا بخلاف العلم بمسمى **الوجود** فإن هذا لا حقيقة له في الخارج ولا العلم بالقدر المشترك يستلزم العلم بأجناسه وأنواعه وما

يتميز به كل شيء بل ليس فيه إلا علم بقدر مشترك لا تصور له في الخارج وإنما هو علم بهذه المشتركات.))[٢٠]

ويقول أبو حامد الغزالي -رحمه الله- في التفريق بين علم الله، وعلم العبد ((إن علم الله سبحانه وتعالى بالأشياء غير مستفاد من الأشياء بل الأشياء مستفادة منه، وعلم العبد بالأشياء تابع للأشياء وحاصل بها والعلم درجات والعلم الأشرف ما يكون معلومه أشرف، وأشرف المعلومات هو الله تعالى؛ فلذلك كانت معرفة الله تعالى أفضل المعارف بل معرفة سائر الأشياء أيضًا إنما تشرف لأنها معرفة لأفعال الله عز وجل، أو معرفة للطريق الذي يقرب العبد من الله عز وجل، أو الأمر الذي يسهل به الوصول إلى معرفة الله تعالى، والقرب منه، وكل معرفة خارجة عن ذلك فليس فيها كثير شرف.))[٢١]

وجماع أصل العلم بالله هو العلم بأسماء الله تعالى الحسنى وصفاته العلى، وهي أصل العلم بكل معلوم حيث إنَّ العلوم تنحصر في: **علم بما كوَّنه وخلقه، و علم بما شَرعه وأمر به.**

يقول الإمام السفاريني رحمه الله: ((إنَّ إحصاء أسماء الله الحسنى والعلم بها أصل العلم بكل معلوم، فإن المعلومات سواه إما أن تكون خلقاً له -تعالى- أو أمرًا، والعلم إما علم بما كونه، أو علم بما شرعه، ومصدر الخلق والأمر عن أسمائه الحسنى، وهما مرتبطان بها ارتباط المقتضى بمقتضيه، فالأمر كله مصدره عن أسمائه الحسنى...والعلم بأسمائه وإحصاؤها أصل لسائر العلوم، فمن أحصاها كما ينبغي للمخلوق، دخل الجنة.))[٢٢]

والمصدر الأساسي لهذا العلم من الكتاب والسنة كما قال الإمام بن تيمية رحمه تعالى: ((إنَّ أصل العلم الإلهي ومبدأه ودليله الأول عند الذين آمنوا: هو الإيمان بالله ورسوله وعند الرسول صلى الله عليه وسلم هو وحي الله إليه.))[٢٣]

---

(٢٠) ابن تيمية ،الرد على المنطقيين، ط(دار المعرفة، بيروت، لبنان) ،ص١٣١

(٢١) أبو حامد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، تحقيق بسام عبد الوهاب =الجابي،ط١(الناشر ،الجفان والجابي - قبرص ١٤٠٧ – ١٩٨٧)، (٨٧/١).

(٢٢) السفاريني الحنبلي (المتوفى: ١١٨٨هـ)، لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية ،ط٢(الخافقين ومكتبتها – دمشق، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م)، (١٢٦/١).

(٢٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (١/٢).

المطلب الثاني: بيان أنَّ مصادر العلوم الدنيوية لا تتعارض مع العلم الإلهي.

والسؤال الذي لابد من طرحه هو: هل أقتصر العلم في الإسلام على الكتاب والسنة؟

لاشك أن العلم الدنيوي بما يحتوي من العلوم الفلكية "الكسمولوجية"، والفيزيائية والكيمائية، والبيولوجية، والرياضية، والنفسية وجميع العلوم العصرية النافعة هي جزء لا يتجزأ من العلم الإلهي بمعناه الشامل، ولا يوجد تعارض بين المصطلحين فلم تقتصر مصادر العلم في الإسلام على الوحي؛ ذلك أنّ منهج البحث العلمي في الإسلام ذي أصول واضحة ومرتبة ومرتبطة ببعضها البعض في تسلسل منهجي يربط الدنيا بالآخر، ويقدم الغايات على الوسائل؛ فيقدم الوحي على العقل والحس لكنه لا يعارضهما في الأصل إلا أنه يعرض المصادر الأرضية في حجمها الطبيعي دون إفراط أو تفريط وتلك المنهجية تُعلي من قيمة البحث العلمي حين ترتبط بالغاية والقصد وبالقدسية العلوية، ويزيدها شفافية وقربا عن المعنى الموضوعي المتجرد من شوائب المصالح المؤقتة والحظوظ النفسية تلك التي لا تتحقق إلا باتخاذ منهجية البحث العلمي كوسيلة تعبدية ومسؤولية كبرى يتحملها العبد أمام ربه، ويراه رقيبًا على أفعاله، ومن هنا ترتبط المعرفة بالمعاني القيمية والأخلاقية التي على أساسها تقوم الحضارات وتتحقق المصالح الكبرى.

إنَّ مصادر العلوم الدنيوية العقلية والحسية ليست بمعزل عن العلم الإلهي ولا منفصله عنه؛ بل إنها وسيلة خلقها الله تعالى وخلق لنا أدواتها وخلق فينا مدركاتها، لنتوصل بها لمعرفته، ونزداد قربًا إليه ومحبة له، ويقينًا بوجوده، وسعيًا لتحقيق صلاح البشرية جمعاء، وكما أن غايات الإنسان تختلف باختلاف نظرته للكون؛ فكذلك تختلف وظيفته في السعي لتحقيق مطالبه.

((فعلماء المسلمون يتفقون على أن أهم مصادر المعرفة التي ينالها الإنسان: "**الوحي**" الذي يكشف للإنسان حقائق ما كان ليصل إليها بدونه، **و"العقل**" الذي يستطيع كشف أنواع من الحقائق، **و"الحس**"

الذي يهيء للعقل مادة المعرفة عن طريق المدركات الحسيّة ويرى العلماء أن باستطاعة الإنسان من خلال هذه المصادر تحصيل علم صحيح .))[٢٤]

ومن الأدلة على شمولية علم الله تعالى لكل ما هو كائن وخلقه ما يلي:-

الدليل الأول: مفهوم الحكمة في الإسلام.

فالحكمة في الإسلام هي العلم، والعمل به يقول تعالى: {وَأَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا} [سورة النساء: ١١٣].

((قال مجاهد: الحكمة هي القرآن، والعلم والفقه...-يقول ابن القيم- وأحسن ما قيل في الحكمة قول مجاهد ومالك: أنها معرفة الحق والعمل به، والإصابة في القول والعمل، وهذا لا يكون إلا بفهم القرآن والفقه في شرائع الإسلام، وحقائق الإيمان.))[٢٥]

فالعلماء فهموا الحكمة بمفهوم أوسع من كونه العلوم الشرعية فحسب؛ بل يرتبط مفهوم الحكمة بمعرفة الحق بمفهومه العام، ومن ثم العمل به.

وهذا كما تبين في التمهيد على خلاف فهم الفلاسفة لمعنى الحكمة وارتباطها لديهم بالعلوم العقلية والطبيعية.

الدليل الثاني شهادة الله تعالى الفعلية:

إنَّ الدليل على أن العلوم الكونية والنفسية والطبيعية، وسائر علوم الدنيا هي من علم الله وجزء لا يتجزأ عنها في المفهوم الإسلامي؛ ومن ثم لا ينبغي أن تخرج عن ضوابط المنهج الإسلامي ولا تنفصل عنه؛ هو شهادة الله تبارك وتعالى الفعلية على توحيده.

فقد أخبرنا الله عز وجل بأنه شهد لنفسه بالتوحيد يقول تعالى: {شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ} [سورة آل عمران:١٨].

---

(٢٤) عبد الرحمن الزنيدي، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، ص٩٥و٩٦

(٢٥) ابن القيم، تفسير القرآن الكريم، (٢/٢٣١)، بتصرف.

وانقسمت شهادته تعالى بالألوهية إلى نوعين:

النوع الأول: شهادة قولية وهي العلوم النقلية ونصوص الوحي.

والنوع الثاني: شهادة فعلية وهي ما هيأه الله لنا في هذا الكون من مسخرات تشهد على خلقه وحكمته؛ لذا فإن من شهادته الفعلية جميع العلوم الدنيوية كعلوم الطب، والطبيعة، والفيزياء، والكيمياء وغيرها من العلوم المحمودة، حيث تدعونا للإيمان بإعجاز خالقها وصانعها.

يقول ابن القيم -رحمه الله- في تفسير معنى شهادة الله وملائكته بالتوحيد: ((الشهادة تتضمن كلام الشاهد، وخبره وقوله: وتتضمن إعلامه وإخباره وبيانه.))[٢٦]

والشاهد هنا في قوله: "إعلامه وإخباره وبيانه" (فالإعلام والإخبار نوعان: إعلام بالقول، وإعلام بالفعل...فالقول: هو ما أرسل به رسله، وأنزل به كتبه، مما قد علم بالاضطرار...

وأما بيانه وإعلامه بفعله: فهو ما تضمنه خبره تعالى عن الأدلة الدالة على وحدانيته التي تعلم دلالتها بالعقل والفطرة.

وهذا أيضا يستعمل فيه لفظ الشهادة، كما يستعمل فيه لفظ الدلالة، والإرشاد والبيان، فإن الدليل يبين المدلول عليه ويظهره، كما يبينه الشاهد والمخبر بل قد يكون البيان بالفعل أظهر وأبلغ...

والمقصود: أنه سبحانه يشهد بما جعل آياته المخلوقة دالة عليه، فإن دلالتها إنما هي بخلقه وجعله، ويشهد بآياته القولية الكلامية المطابقة لما شهدت به آياته الخلقية، فتتطابقت شهادة القول وشهادة الفعل، كما قال تعالى: {سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ، حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ} [سورة فصلت:آية ٥٣]

أي أن القرآن هو الحق، فأخبر أنه يدل بآياته الأفقية والنفسية على صدق آياته القولية الكلامية، وهذه الشهادة الفعلية: قد ذكرها غير واحد من أئمة العربية والتفسير، قال ابن كيسان *: "شهد الله بتدبيره العجيب، وأموره المحكمة عند خلقه: أنه لا إله إلا هو".)[٢٧]

---

(٢٦) ابن القيم،تفسير القرآن الكريم ،ص٢/١٧٧

* هو وهب بن كيسان المدني المؤدب توفي سنة سبع وعشرين ومائة عن سن عالية.

(٢٧) ابن القيم، تفسير القرآن الكريم ، (١٧٩/٢-١٨١)، بتصرف يسير.

الدليل الثالث : الإعجاز العلمي في القرآن الكريم:

وترتبط الشهادة الفعلية بالإعجاز العلمي في الكتاب والسنة، فالآيات القرآنية دالة على الله الواحد الحق، فالله تعالى خالق كل شيء ومدبره وعالم بكل أمر و بواطنه، وكل خير منه يبدأ وإليه يعود،

وما توصل إليه العلم الحديث من حقائق موافقة للقرآن الكريم يدل على إعجاز القرآن الكريم وأنه من عند الله، والكون كله لله فلا يتعارضان.

المبحث الثالث:

الحكمة من المعرفة في الفلسفة الغربية المعاصرة (المذهب التجريبي أنموذج)

بعد أن عرفنا العلاقة بين العلم الإلهي ومصادر المعرفة يتبقى لنا معرفة موقف الفلسفة الغربية من المعرفة، وبداية فيتسنى لنا أن نؤكد على التصور الإسلامي للعلم تصور شامل متكامل وأنَّ الخلاف بين الإسلام والفلسفة الغربية ليس خلافًا سطحيًا ولا مذهبيًا بل إنه ((خلاف في المنهج والوسائل، فإذا ما أحسن الباحث توظيف المنهج العلمي في التعرف على عالم الشهادة، والتعرف على وظيفة هذا العالم وأهداف وجوده ومقاصده والغاية الإلهية من وجوده، فإن ذلك يقوده بالضرورة إلى التعرف على عالم الغيب وقضاياه.))[٢٨]

أما لو عُزلت العلوم الدنيوية عن دائرة مفهوم "العلم الإلهي" فإن مصيرها بلا شك إلى نكوص مستمر مهما بدت لنا على المستوى المؤقت أنها ناجحة وقائمة بذاتها، فإن تقدم العلوم بدون قواعد راسخة، هو أشبه بالبنيان المتقن الذي يُبنى على أرض وحل يوشك أن تزل فيه الأقدام.

يقول تعالى: {وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَٰكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ} [سورة الشورى:٥٢].

و يمكننا توضيح الموقف المعرفي للفلسفة الغربية من العلوم من خلال دراسة المنهج التجريبي كنموذج لمعرفة ما هو المعيار والغاية الذي ارتكز عليه في كشف الحقائق العلمية.

---

(٢٨) محمد السيد الجليند، الوحي والإنسان – قراءة معرفية،(دار قباء للطباعة والتشر والتوزيع (القاهرة)) ،ص ٤٧/ ج٢

الموقف المعرفي للفلسفة الغربية (المذهب التجريبي -كمعيارُ للحسِّ- أنموذجا):

يُعد المذهب التجريبي السِّمة الأساسية للعصر الحديث، والنظرة الإسلامية لا تتعارض مع المذهب التجريبي كوسيلة للبحث العلمي؛ إلا أنها لا تعتمد عليه، كمصدر رئيسي أو كمعيار أساسي وحيد للبحث المعرفي، بحيث يتشكل على أساس منه أهداف وغايات نهائية للمنظومة المعرفية التي على أساسها تتشكل الحضارات تلك التي تكون مرآة القيم والمبادئ السامية، والتي يترتب عليها صلاح المجتمع وارتباطه بأهدافه الغائية كما بيّنا.

فما هو بدايةً المذهب التجريبي؟

تعريف المذهب التجريبي(٢٩): يُعرف المذهب التجريبي بأنه ((مذهب يقوم على أنَّ الحسّ باب المعرفة الوحيد فليس في العقل شيء لم يمر بالحس أولًا، وبهذا ينكرون أن يولد العقل مزودًا بأفكارٍ فطريّة موروثة كما يدّعي العقليون* وبهذا يلتقي التجريبيون مع الحسيين، ولكنهم خالفوهم في أنهم جعلوا للعقل فاعلية تبدو في القدرة على التفكير فيما تنقله الحواس من صور ذهنية وتأليف أفكار من العناصر التي استمدها من التجربة وهي أفكار لا وجود لها في العالم.))(٣٠)

وبرغم من اعترافهم -الضمني- بوظيفة العقل إلا أنّ المنهج التجريبي empiricism بوجه عام ((يتخذ من الملاحظة الحسيّة المصدر الأول والفيصل الأخير-المحكِّم- للمعرفة.))(٣١)

كما يتبنى ((المذهب التجريبي empiricism الرؤيا القائلة بوجوب ارتكاز المعرفة كلها على الملاحظة

---

(٢٩) توفيق الطويل، المعجم الفلسفي، ص١٧٤

* ((المذهب العقلي بوجه عام مذهب يقول بسلطان العقل ويرد الأشياء إلى أسباب معقولة ويطبق في العلم والفلسفة والأخلاق والسياسة ، وبوجه خاص: نظرية تفسر المعرفة في ضوء مبادئ أولية وضرورية وترى أنه لاسبيل إلى معرفة بدونها، لأن الحواس لا تستطيع أن تزودنا إلا بمعلومات غامضة ومؤقتة ويقابل المذهب التجريبي Empirisme ومن العقليين من يذهب الى أن العقل وحده سبيل الإيمان ويرفض الحقيقة النقلية التي لايقرها العقل ويسمى أيضا العقلانية وهو مصطلح كثر وروده أخيراً ،والمذهب العقلي أيضا نظرية ترد الحكم إلى الذهن لا إلى الإرادة فلا تفسح المجال للظواهر الوجدانية ولا الارادية في الاعمال الذهنية))، المعجم الفلسفي توفيق الطويل، ص١٧٨

(٣٠) توفيق الطويل، المعجم الفلسفي، ص١٧٤

(٣١) هانز ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد ذكريا، ص٧٦

التجريبية والتي تأخذ شكل المعطيات الحسيّة، والإستبطان في التاريخ القياسي للفلسفة، وتظهر العقلية والتجريبية كمدرستين فلسفتين متنافستين تواجهان بعضهما خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر؛ حيث تشدد التجريبية على أهمية الخبرة وتشدد العقلية على أهمية العقل في بناء المعرفة.))[٣٢]

نبذة تاريخية عن المذهب التجريبي وموقف الفلسفة الغربية منه قديًما وحديثًا:

(والموقف التجريبي القديم لم يكن بنفس الوضوح الذي نستطيع التعبير عنه الآن...ولقد كان أبرز هؤلاء الفلاسفة ديموقريطس-وهو معاصر لسقراط- صاحب المذهب الذرِّي وأبيقور...كما يمكن أن يعد الشكاك

من بين الفلاسفة اليونانيين المتأخرين ممثلين للنزعة التجريبية؛ ذلك لأنهم إذ كانوا قد أعربوا عن الشك في "إمكان المعرفة" فذلك لأن اليونانيين كانوا يعتقدون أن المعرفة لابد أن تكون مطلقة على نحو مطلق...وقد أدرك كارنيادس في القرن الثاني (ق.م) أنّ الإستنباط لا يمكنه تقديم مثل هذه المعرفة لأنه يقتصر على تقديم نتائج من مقدمات معطاة، ولا يستطيع اثبات صحة هذه المقدمات، كما أدرك أنه لا ضرورة للمعرفة "المطلقة" من أجل توجيه الإنسان في حياته اليومية.

وفي العصور الوسطى الأوربية فلم يكن يشتغل بالفلسفة إلا رجال الدين لذا لم يكن في الفلسفة المدرسية متسع للنزعة التجريبية؛ أما أولئك الذين حاولوا ان يدافعوا بشجاعة عن الموقف التجريبي، أمثال "روجر بيكون" و"بيتر أوريولي" و"وليم الأوكامي" فقد كانوا متشبعين بطرق التفكير اللاهوتي إلى حد لا يسمح بتشبيههم بالتجريبيين الآخرين في العصور المتقدمة أو المتأخرة.))[٣٣]

---

(٣٢) كريس هورنر وإمريس ويستاكوت، ترجمة ليلي الطويل، التفكير فلسفلياً مدخل، ط١(وزراة الثقافة -دمشق٢٠١١)، ص٦٥

(٣٣) هانز ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، ص٧٨، وانظر في فلسفة الشك، يوسف كرم ،تاريخ الفلسفة اليونانية، ص(٥٩،٦٠)، راجع المعرفة عند أفلاطون بيتر كونزمان وفرانز،بيتربوكارد وفيدمان، أطلس الفلسفة –dtv ، ط ٢(المكتبة الشرقية، لبنان -٢٠٠٧) ،ص٤١، وعن روجية بيكون و بونافنتورا–ريمون لول يراجع نفس المصدر ص ٧٩

((وبظهور العلم الحديث في حوالي عام ١٦٠٠ ميلادية، بدأ المذهب التجريبي يتخذ شكل نظرية فلسفية، تتخذ من الإدراك الحسي مصدرًا للمعرفة ومعيارًا نهائيًا لها.
وظهرت أكبر المذاهب التجريبية على يد فرانسيس بيكن (١٥٦١-١٦٢٦)، وجون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤))[٣٤]

المذهب التجريبي وموقفه من العقل والمنطق:

ينبغي لنا بداية معرفة موقف المنهج التجريبي من العقل والمنطق لتوضيح الفرق بين اعترافهم بالعقل كمعيار ثانوي للحقيقة وبين تأثرهم بالأفكار الفلسفية القبلية التي هي أقرب للخيال منها إلى العقلانية.

((فقد عرف تاريخ الفلسفة نوعين من المناهج:

المنهج الإستنباطي الذي يبدو أوضح مثال في التفكير الرياضي، وهو تلك الطريقة التي تبدأ بفروض نسلم بها تسليمًا ثم نستنبط منها ما يترتب عليها من نتائج.

والمنهج الإستقرائي أو التجريبي الذي يبدأ بملاحظة الظواهر كما تحدث في الواقع، ثم يفرض الفروض التي تفسر الظاهرة المراد بحثها ويتحقق من صحة هذه الفروض بإجراء التجارب أو بمزيد من الملاحظات المضبوطة حتى إذا ما ثبت صحة فرض هذه الفروض أصبح هو القانون العلمي الخاص بتلك الظاهرة.

وقد كان المنهج الإستنباطي هو طابع التفكير عند اليونانيين وعند رجال العصور الوسطى، على عكس العلم الطبيعي الإستقرائي القائم على الملاحظة والتجريب والذي اتسم به العصر الحديث.))[٣٥]

وبنظرة داخلية نجد أن المذاهب التجريبية تفاوتت في موقفها من المنهج العقلي أو الإستنباطي و في مكانة هذا المنهج ووضعه من العلوم الحديثة.

((**فالتجريبية التقليدية** ترى أن هناك مصدر واحد للمعرفة ألا وهو الحواس وأن تلك الحواس لا تدرك إلا أحداثا منعزلة ومادية...وأن المنطق نفسه "بعدي" أي تالٍ على التجربة، وأنه ينحصر في كونه تعميمًا -تفسيرا- يعتمد على وقائع جزئية تَمّتْ ملاحظتها

---

(٣٤) هانز ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية ، ترجمة فؤاد ذكريا ،ص (٧٨،٧٩).

(٣٥) محمد مهران رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، ط ٢(دار الثقافة /١٤٠٤-١٩٨٤م)، ص٢٢، بتصرف.

أمّا **كانط** -الفيلسوف الألماني- فكان يرى على الضّد، أن هناك قوانين قبلية ولكنها مع ذلك تركيبية أي أنها ليست تحصيل حاصل في علاقة موضوعها بمحمولها (أي لم تستق من التجربة بل هي استنباطية يمكنها أن تضيف جديدًا إليها)

وقد أخذ **الوضعيون الجدد** بموقف متوسط بين هذين، فقد انتهوا إلى أن قوانين المنطق "قبلية"، وأنها مستقلة عن التجربة ولكنها أيضا مجرد تحصيل حاصل أي أنها لا تعني شيئا ولا تدل على شيء في التجربة...فما قوانين المنطق إلا قواعد نحوية تنظم تنظيمًا ميسرًا؛ معطيات التجربة الحسية فالمنطق إذن يتكون من قواعد تركيبية أي تنظم تركيب الكلام وهي أي هذه القواعد تستخرج من مبادئ اختبرت بطريقة تحكمية.))[٣٦]

فمثلا يرى **هانز**-وهو من رواد الوضعية الجديدة- أن الإضافة التي يقدمها العقل للمعرفة التجريبية تنحصر في أمرين فحسب: هما تنظيم الملاحظات المنطقية والتنبؤ بالمستقبل ((فالمذهب التجريبي بخلاف المذهب العقلي يجعل من الذهن دورًا ثانويًا هو إقرار النظام بين الإنطباعات والأفكار والنسق المنظم هو ما نسميه بالمعرفة، وعندما أقول للذهن في هذه النظرة المعرفية —التجريبية- دورًا ثانويًا فإني أعني أن الذهن لا يعد معيارًا للحقيقة.))[٣٧]

وعلى الخلاف بين تدخل العقل والمنطق بطريقة أو بأخرى في التيارات التجريبية المختلفة فإنهم قد اتفقوا في عمومهم على إخراج الخيال والفلسفة والمعتقدات من نطاق البحث العلمي.

وهم في ذلك على العهد مع أبرز منظري العلم التجريبي والذي لا تزال قواعده سارية العمل وهو، "فرنسيس بيكون" -من علماء القرن السادس عشر-، وكان يرى أن التطور العلمي مقترن بالتخلص من أربعة أصنام جاهلية: ((الصنم الأول، صنم القبيلة، فالإنسان يؤمن أن معتقدات قبيلته هي الحقيقة، وصنم الكهف ويقصد بها معتقداته الخاصة، وصنم السوق ويقصد بها معتقدات زائفة نتيجة للتواصل مع الآخرين، وصنم المسرح -ويقصد به العلوم التلقينية أو ما نطلق عليها العلوم النقلية- وفيه يتم تشبيه الناس بالمتفرجين في عرض مسرحي وهم يتلقون التعليم من خشبة المسرح.

-وكما يقول دواكتر- فالمقصود هنا هو مجمل المنظومة الفكرية والدوجمائية التي يتم تلقينها للمجتمع

---

(٣٦) إ.م.بوشنسكي، ترجمة عزت قرني، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، من سلسلة كتب ثقافية شهرية اصدارت المجلس الوطني للثقافة والعلوم، الكويت، ص٨٥.

(٣٧) هانز، ص٨٠، بتصرف يسير.

خالقةً عالمًا مسرحيًا زائفًا ومنظومة من الأحكام المسبقة التي تقف عقبة في وجه الحقيقة.))(٣٨)

وكما يقول ريشنباخ هانز*: ((إنّ هذه الأوهام المتعلقة بالمذاهب الفلسفية الماضية مازال لها من القوة ما يكفيها لكي تظل تتحدى النقد بعد ثلاثة قرون من وفاة بيكن.))(٣٩)

ولا نرى لموقف "الوضعيين الجدد" مبررًا واضحًا من إقحام العلوم العقلية والتي تحتسب على العمليات الذهنية التي لا دليل عليها من الحس والمشاهدة في العلم التجريبي؛ في حين يُقصون العلوم التوقيفية الصحيحة والمستندة على الأدلة والبراهين الإعجازية بوجه خاص، ومما لا شك فيه أن الإسلام يتعارض مع بعض من هذه الأفكار في تحرير منهجية البحث العلمي؛ وتحديدًا فإن ما أسماه بيكون بصنم المسرح ليس صحيحًا على إطلاقه؛ لأن العلوم التلقينية إذا صحّ مصدرها كما في الإسلام؛ فإنها بلا شك ستكون أصدق من العلوم العقلية بل هي أصدق أنواع العلوم على الإطلاق.

ورغم أن بيكون كان يخاطب المجتمع الغربي الذي عانى كثيرًا من آفات العلوم النقلية المحرفة في الديانة النصرانية، والتي أجهدت العقول وحاربت العلوم وصار الصراع بين العلم والنقل على أشده منذ عصر النهضة -في الحقبة المظلمة من التاريخ الأوربي كما يصفونها- فإنه لا يمكن المساواة بين تلك الديانات التوحيدية المحرفة وبين العلم الإلهي بمفهوم الإسلام النقيّ.

مما سبق يتبين أن:-

- المذاهب التجريبية على اختلافها تجعل الحسّ -وما يتبعه من ملاحظة واستقراء- هو المصدر الأساسي للكشف عن الحقائق؛ في حين ترفض أن يكون للمعرفة العقلية معيارًا رئيسيًا لها.

---

(٣٨) ريتشارد دوكنز، فصول من الكتابة العلمية الحديثة بقلم أعظم علماء القرن العشرين، عرض وترجمة د. شفيق السيد صالح، مكتبة الأسرة ٢٠١٢، تنفيذ الهيئة المصرية العامة للكتاب)، ص١٠، بتصرف.

* هانز رايشنباخ Reichenbach Hans فيلسوف ومنطقي ألماني، ولد في هامبورغ، وتعلّم بالمدرسة العليا للتكنولوجية في شتوتغارت. حصل على الدكتوراه في الاحتمالات، ارتبط اسمه بالوضعية المنطقية، وكان على وفاق مع «جماعة فيينا»، ولو أنه يتحدث عن نفسه كتجريبي منطقي، فهو أحد أعضاء «الجمعية البرلينية للفلسفة التجريبية»، راجع ايضا(ص٨٢ بوشنسكي، ترجمة عزت قرني،الفلسفة المعاصرة في أوروبا)

(٣٩) هانز رشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية ، ترجمة فؤاد ذكريا،ص١٢.

- كما أنها في أفضل حالتها قد تعترف بالمعرفة العقلية على أساس أنها منظمة للحقائق ومتنبئة للمستقبل عن طريق ربط الملاحظات والعلاقات الفردية بطريقة تركيبية لإستخراج نتائج استنباطية.
- يضيف الوضعيون الجدد للعملية العقلية قدرتها على التنبؤ بالمستقبل بشريطة أن يكون هذا التنبؤ قائم على تجارب مسبقة قائمة على الملاحظة للحقائق العينية، وإلا فإن ذلك التنبؤ ليس له قيمته في ميزان البحث العلمي التجريبي؛ ومن ثم يرفض التجريبيون بوجه عام الارتكاز على الأفكار الفلسفية، كذلك الروحية ويرفضون تباعًا الوحي والرسالات والعلم الإلهي لأنه خارج عن قواعدهم التي سطروها.

***

المبحث الرابع:

تداخل الفلسفة والتفكير الخرافي في العلوم العصرية على إنكارهم العلم الإلهي (دراسة تطبيقية على الفلاسفة الربوبيين)

توطئة

بعد أن تعرفنا -بنبذة مختصرة- على المذهب التجريبي، وعلمنا المصدر الرئيسي للمعرفة والتي يتخذ الحس معيارًا للحقيقة، وعلمنا شروط العلماء في توظيف العقل واختزاله إلى التنظيم والتنبؤ، وعلمنا شروط بيكون وأصنامه الأربعة.

يبقى سؤالًا يطرح نفسه وهو: هل طبق المذهب التجريبي مباده العلمية التي ينادي بها؟!

هل حقا التزم جهابذة علماء العصر الحديث بهذا المنهج الذي خطهُ بيكون أو حتى جدده الوضعيون المنطقيون؟

وهل النظريات العلمية الحديثة قطعت علاقاتها تمامًا بالأصنام الأربعة، وخاصة صنم المسرح –كما يدعي بيكون- ؟

وهل تجردت أحكامهم من الدوجمائية القبلية، والرؤى الفلسفية التي وصلت لحد الخرافة؛ أم اختلط الحابل بالنابل؟

إن الإجابة البدهية على الأسئلة السابقة في أنه ومن المفترض أن يرفض المنهج التجريبي تلك الأفكار الفلسفية والتي تخرج عن البراهين والأدلة المستخدمة في استصدار الحقائق، والبعيدة عن التجربة والملاحظة أو حتى المنطقية الرياضية.

إلا أننا نلاحظ أن هذه القواعد الصارمة لم تكن سوى جزءً من كلٍ في قضايا البحث العلمي ولم تمثل المعيار الأساسي كما يدعون.

ومن خلال الإستقراء والملاحظة والتي تعمدنا السير عليها حتى نحاججهم بطريقتهم وقواعدهم؛ استعرضنا أهم هذه الأفكار الفلسفية "القبلية" التي تحدث عنها علماء العصر الحديث-كما سنرى-

وعلى سبيل المثال لا الحصر سنحاول مناقشة أقوال العلماء في تفسيرهم للجاذبية في ضوء المنهج التجريبي، وبداية فإن العلم الحديث يعلنها صراحة أن اختصاصه هو وصف الظواهر وليس التفكر في الماهيات؛ ومن ثم فإننا إذا تحدثنا عن الجاذبية فنحن لا نعلم عن ماهيتها شيء ولا عن كيفية تأثير جسم

على الآخر من وجهة نظر علمية ومادية بحتة.
((اذ ينحصر سعينا في التوصل لقانون رياضي محكم يعطي وصفًا دقيقًا للكيفية التي تتحرك بها الجسيمات تحت قوة الجاذبية؛ أما طبيعة الجاذبية، ماهيتها، كنهها، مصدرها فمن غير الممكن أن تجدي فيه الوسائل المتاحه للعمل العلمي، وفي الواقع لا يبدو ممكنا تعريف مثل هذه المفاهيم تعريفا يدخلها في نطاق البحث التجريبي، ومثل هذا يصح على كافة القوى الطبيعيه المكتشفة القوى الكهربائية، والمغناطيسيه، والنووية.))[٤١]

ورغم ذلك فنجد تدخل فلاسفة وعلماء العصر الحديث في تفسير العلل النهائية بطريقة تخلط خلطًا كبيرًا بين العلم والفلسفة.

حتى إن ردهم التفسيرات العلمية لقانون الجاذبية إلى ركائز فلسفية تجعلنا نتذكر مذهبين شهيرين تحدثا عن العلل النهائية هما، مذهب الجوهر الأثيني، ومذهب الجوهر الواحدي؛ ما يجعلنا نعيد النظر ونتردد في موضوعية هؤلاء العلماء وتطبيقهم للقواعد العلمية التي يتحدثون عنها.
وعلى سبيل المثال لا الحصر سنضرب مثال لديكارت من أنصار المذهب الأثيني العقلي وذلك قبل المرور على دعاة المذهب التجريبي مثل نيوتن وأينشتين[٤٢] من أنصار المذهب الواحدي، وذلك لإستخراج أوجه الشبه بين المذهب العقلي والمادي في العصر الحديث وفي الفلسفة القديمة ومن ثم تظهر لنا صورة متكاملة عن التشابه العلّي بين الفلسفة القديمة والحديثة.

(٤١) أ.د| محجوب طه، الجمعية العلمية السعودية، من مقالة عقائد فلسفيه خلف صياغة القوانين الطبيعيه .

(٤٢) ((كان القرن السابع عشر قرن العباقرة فهو مقارنة مع القرون الأخرى أفرز أسماء شهيرة مثل كبلر وجاليليو وديكارت وباسكالوميوتن وليبنتز ثم هوينغز وفيوما ...وأبرزهما ديكارت ونيوتن(١٧٢٧-١٦٤٢)فقد كان للأول فضل تصور النموذج العلمي للعلم الحديث متمثلا في إضفاء الصفة الهندسية على الواقع ، أما الثاني فيعود إليه الفضل في إرساء الفيزياء على دعائم قوية متينة ثم لاقى المذهب النيوتني تضييق في مجال صلاحيته على يد الميكانيكا النسبية الأنشتينية.)) سالم يافوت، ابستمولوجيا العلم الحديث،ص١٠٥ ،بتصرف يسير.

المطلب الأول: المذهب الأثيني – العقلي– في العصر الحديث "ديكارت"(١٦٥٠-١٥٩٦م).

يتضح مذهب ديكارت من خلال توافقه مع المذهب الأثيني الأرسطي، في قبوله بفكرة الجوهر ذو العلَّة الغائية واستقلاله عن العالم، فديكارت يقبل ((التعريف المنطقي والميتافيزيقي للجوهر* الأرسطي (الذي وجوده من ذاته) حيث وجد أن الجوهر لا ينطبق إلا على الله تعالى، فالله تعالى له صفات "الثبات" و"الخلود".))(٤٣)

وينطبع هذا التفكير على تفسيره لحركة الأجسام، وتجاذبها والعلة النهائية في ذلك؛ حيث لا يعترف بفكرة الحلول الإلهي المسبب للحركة المباشرة للأجسام، بل يؤمن بإله متسامي يحرك الوجود من بُعد، فكما يقول:

((فلا توجد بالأحجار والنباتات قوى خفيّة ومتوارية عنا، كما لا تخفى أسرارا كالتجاذب والتنابذ فلا شيء يوجد بالطبيعة إلا ويرد إلى أسباب جسمية محضة ولا دخل للأرواح أو الأفكار فيها.))(٤٤)

((وهو لاينفي فكرة الروح))(٤٥) بل ينفي الفكر الباطني الذي يرى أن وراء حركة الأجسام تأثير سحري خفي.

((والمادة التي يتكون منها العالم لا تتضمن خصائص أخرى غير تلك البادية للحدس العقلي، (أي الامتداد) لذا يجب تصورها على نحو يفهمه ويقرّه العقل الطبيعي النيّر، فالمادة امتداد هندسي يملأ المكان ويشغله بحث لا يبقى فيه خلاء أو فراغ، ولا يمكن أن تنسب للامتداد هذا أي صورة من تلك الصور الجوهرية الغامضة التي افترضها أصحاب الفرضيات السحرية بخصوص الطبيعة وبالتالي أي مظهر من مظاهر القدرة والفاعلية.)) (٤٦)

* الجوهر عند ديكارت "عندما نتصور الجوهر فإنما نتصور موجودا بحيث لا يحتاج لأجل وجوده الا الى نفسه، ويميز ديكارت دائما بين الجوهر المفكر وهو النفس والجوهر المتحيز وهو الجسم على العموم"، ص٢١٧، مقال في المنهج.

(٤٣) ابراهيم مصطفى ابراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، ص١٠٩

(٤٤) سالم يافوت، إبستمولوجيا العلم الحديث ، ص٦٣ باختصار

(٤٥)(يفرق ديكارت بين جوهرين أساسيين هما الروح والجسد كما يرى أن الجوهر لابد أن يكون قائما بذاته)، مقال في المنهج،ص٢١٧.

(٤٦) نجيب بلدي ، ديكارت ، ص١٣٧-١٣٨ نقلا من يافوت ص٦٤

فديكارت إذًا ينفي وجود حركة ذاتية للأجسام؛ بل إن الحركة ميكانيكية بحتة تعتمد على آلية محددة، ثم يرجئ السبب الأوليّ -لتلك الحركة- إلى العلة العلوية والإله الأسمى القادر وحده على إدارة العالم الأرضي بطريقة غير مباشرة وعن طريق قوانينه الآلية.

((فالكائن الأسمى الذي أثبتت الميتافيزيقا وجوده يخضعها لقوانينه وخاصية فعل الكائن الأسمى هي الكمال وعدم التغير لذا فإنه لا يمكن ان يكون قد خلق إلا مادة ممتدة ذات حركة كميتها ثابتة وتنتقل هذه المادة من جزء من الإمتداد إلى الآخر وفقًا لقوانين بسيطة وثابتة؛ وتترتب على هذه المبادئ مبادئ ميكانيكية أساسية.))(٤٨)

مبدأ العطالة الارسطي:

ويتضح فكر ديكارت في تصوره لحركة الأفلاك التي تعتمد على مبدأ العطالة

((والذي ينص على أن الجسم يظل على الحال التي هو عليها ولا يتركها إلا باحتكاكه -أو اصطدامه- بأجسام أخرى فالجسم الساكن يبقى ساكنًا والمتحرك متحركًا بحركة مستقيمة منتظمة ما لم تتغير حاله من السكون إلى الحركة باحتكاكه بجسم آخر.))(٤٩)

وهذ هو نفس مبدأ أرسطو*"الأثيني" مع بعض الاختلافات في الرؤى الكونية، وهو ما يفسره التدخل الخارجي من محركٍ للكون .

فالسبب الأول إذاً عند ديكارت في التجاذب هو الإحتكاك وحركة الأشياء عن طريق التصادم بعد السكون وفرضية العطالة بمفهومه والتي تقتضي تحكم علوي مما يدعونه "كائن أسمى" يحرِّك الكائنات والأجسام حركة آلية؛ لا تعتمد على قوى ذاتية كامنة داخل الجسم، وهذه هي النظرة الإثنية في تصور مبدأ أو جوهر ذو علة غائية علوية تحرك ولا تتحرك، وهي نظرة أرسطية من الأساس-رغم رفض

---

(٤٨) سالم يافوت،إبستمولوجيا العلم الحديث، ص٦٤

(٤٩) philosophie,partie2,para,37,92 نقلا من كتاب إبستمولوجيا،سالم يافوت، ص(٦٤و٦٥).

* يتخيل أرسطو وجود عالمين عالم ما تحت القمر وهو عالمنا وما فوق القمر عالم كامل أزلي، و يرى أرسطو أن كل الأجسام ثابتة والأرض مركز الكون ولا شيء يدعوها أن تتحرك؛ إلا أنه اثبت مبدأ العطالة وهو بقاء الجسم ساكنًا ما لم يتعرض لتأثير خارجي يخرجه من سكونه...والأجسام المادية نتيجة لعطالتها الطبيعية غير قادرة على أن تخرج عن سكونها تلقائياً، ، ولما كانت العطالة لا تصدق على الحركة بل على السكون وحده، فإنها لن تستمر الا اذا كان ثمة محرك فعله مستمر؛ وفي غياب مثل هذا الفعل، لا إمكان لوجود حركة مستمرة، الحركة إذا ما تحت القمر عند أرسطو متناهية لعدم وجود متصرف يحركها، (انظر سالم يافوت، إبستمولوجيا العلم الحديث، ص١١و١٢)

أرسطو لتصرف ما فوق القمر فيما تحت القمر–

المطلب الثاني: المذهب الواحديّ في العصر الحديث "كوبرنيك"، "وكبلر"، "ونيوتن"، "واينشتين".

المسألة الأولى: طبيعة الجاذبية عند كبلر وكوبرنيك وتقديس الشمس.

تتضح أصل فكرة الجاذبية في عهدها الأول وكأنها ناتجة عن تفكير خرافي سحري يوعز السبب في الجذب بين الأجسام بالتشابه والإنسجام، وعند قراءة أقوالهم عن طبيعة الإنجذاب لا نستطيع تفرقتها عن مقالات الفلاسفة الطبيعيين الموغلين في الخيال أمثال هيرقليطس وكلامه عن النار.

وهم كما وصفهم وولف قائلًا: ((لقد كان لجاليليو وديكارت وبويل ونيوتن شعور ديني عميق بل كان بعضهم دينيًا إلى درجة أنه كاد يكون اعتقاده خرافيًا))(٥٠)

كما يرى ألكسندر كويري: ((أنَّ كبلر هو وكوبرنيك كانا يعتقدان أن الإنجذاب لا يتم إلا بين الأشياء المتشابهة أو المنتمية الى طبيعة واحدة، إيمانًا بأن الشبيه يحن إلى الشبيه؛ لذا فإن الأرض والقمر ينجذبان ...والشمس تمنح سائر الكواكب قوة ما؛ بل هي مركز الحركات ومصدر القوى المغناطيسية السحرية، وتنبع منها كائنات لا مادية تشبه الضوء تحرك الكواكب.))(٥١)

((بل لا يمكن فهم نظام كوبرنيك الجديد الذي تحتل الشمس وسطه، خارج عقيدة تقديس الشمس، فالشمس عنده تستقر "في الوسط"...وليس من قبيل الصدفة أن اعتبرها البعض عقل العالم وروحه، وإنها مدبرة العالم وراعيته، لقد سماها هرمس –المثلث بالحكمة– بالله المرئي؛ إنها اليكتراصوفوكليس التي لا تخفي عنها خافية لذا فكأن الشمس تستقر على عرش ملكوت الكون مراقبة النجوم المحيطة بها.))(٥٢)

المسألة الثانية: طبيعة الجاذبية عند نيوتن ووحدة الوجود.

---

(٥٠) أ.وولف، ترجمة أبو العلا عفيفي، فلسفة المحدثين والمعاصرين، ط٢(سلسلة المعارف العامة)، ص١٥١.

(٥١) إبستمولوجيا العلم الحديث،سالم يافوت، ص٣٢، كما ينظر عند تأثر كوبرنيك وكبلر بعقيدة تقديس الشمس والقوى السحرية من ص٢٣وحتى ص٣٤ من نفس الكتاب.

(٥٢) نفس المرجع ،ص٣٢

ويختلف نيوتن في تفسيره لحركة الأجسام بما يجعله موائمًا لمذهبه الفلسفي في الجوهر الواحدي ((فمبدأ تصادم الأجسام والإحتكاك الديكارتي يستعاض عنه بفكرة تجاذبها وتخضع حركات الأجرام السماوية حسب نيوتن لقوانين ميكانيكية سارية الأثر إلى أن يتضاءل مفعولها فيتدخل الله من جديد لتجديد أثرها مثلما نتدخل لنملأ الساعة بعد أن تكون قواها قد خارت...وهذا على عكس ديكارت الذي يعتقد أن الله يعيد خلق العالم كل حين من جديد.))(٥٣)

وتفسير نيوتن لتجاذب الأجسام تفسير واحديّ، ينبني على علّة وقوى داخلية بها-وليست علّة خارجية- فنلحظ تأثره بالميتافيزيقا الطبيعية الديموقريطية باعتقاده بوجود العلّة المؤثرة حالّة في جزيئات الكون، بل أن الله حالٌّ في الكون-حاشا لله-.

حيث يرى نيوتن ((أنَّ الجاذبية والإختمار داخل الأجسام هي التي تتكفل بالحركة بوصفها قوى فاعلة؛ ولولاها لما استمرت الكواكب تدور في مداراتها؛ لذا لابد من الإفتراض أن الله خلق أجزاء بسيطة فردة لاتتجزأ ومتحركة وحركتها تلك هي أصل الإفتراق والإلتقاء.

أي: أصل ومصدر كل ما يجري في الطبيعة من ظواهر ومتغيرات وهذه القوى هي التي تولد الأشياء ونظام العالم ليس نظاما ميكانيكًا محضًا باعتباره يستلزم تدخل الله المستمر لكنه تدخل لا يتم من أعلى أو من خارج الكون بل من داخله لأن الله حاضر فيه.))(٥٤)

((وصلابة الذرّات التي تصطدم في الفراغ النيوتوني تؤدي حتمًا إلى تناقص مقدار الحركة الكونية، ويعني هذا ان الطبيعة مآلها المحتوم هو الموت والسكون الطلق ما لم تتلق من الله ما يجدد لها حركتها ويبعث فيها النشاط بين الفينة والأخرى -لذا- فإن علاقة "الله" بالعالم -في نظر نيوتن- ليست علاقة تباعد ومفارقة فهو ليس محركًا أولًا حرّك العالم بحركة أولى ظل بعدها هذا الأخير يتحرك بانتظام وآلية خاليين من كل اختلال؛ بل إن علاقته به هي علاقة حلول ومحايثة وحلول الله في العالم هو ما يجعل من المكان والزمان المطلقين صفة له، فإن إله نيوتن يحل في العالم ويحضر فيه باستمرار.))(٥٥)

ويستخلص كويري الأثر الفسلفي عند نيوتن قائلًا: ((يتبين إذن أن للفرضيات الميتافيزيقية دورًا رياضيًا

---

(٥٣) سالم يافوت، ص٦٧،باختصار

(٥٤) سالم يافوت، إبستمولوجيا العلم الحديث، ص١١٦و١١٧

(٥٥) المرجع السابق ،ص ١٢٩و١٢٨

في الفلسفة الطبيعية النيوتونية..فقد قاده اعتقاده في "الحلول" إلى تجاوز المواقف الإختبارية في العلم والمواقف العقلية الديكارتية على السواء وإلى العزوف عن التفسيرات الميكانيكية رغم ما عرف عنه من رفضه لوجود التأثير عن بعد وإلى أن يشيد عالمه في صورة نظام قوي على الفلسفة الطبيعية، واكتشاف قوانينه الرياضية عن طريق الإستقراء وليس بواسطة التأمل الخالص.))[٥٦]

((وقد أثار تفسير نيوتن للجاذبية بأنها تأثير يتم عن بعد اعتراضات خصومه؛ فقد استشعرت الأوساط العلمية آنذاك ميول نيوتن الرامية إلى ملء فجوات نظامه العلمي بفرضيات وافتراضات فلسفية لتكتمل الصورة التي يقترحها للكون.

وقد كان الديكارتيون في فرنسا سبّاقين إلى التشهير بذلك الميل معتبرينه من قبيل إرساء العلم على فرضيات تعسفية واعتباطية-غير علمية-، وفي هذا الصدد يسوق (بول موي) نصًا هامًا لأحدهم يبدي فيه إعجابه بأفكار نيوتن، كما يعبِّر فيه عن امتعاضه في الوقت ذاته عما يعتبره انحرافا من قبل نيوتن عن الخط الذي رسمه لنفسه والمتمثل في الفرضيات الميتافيزيقية التي لجأ إليها كفرضية التأثير عن بعد))[٥٧]

المسألة الثالثة: أينشتين والشعور الديني الكوني.

كما نجد ذلك التداخل فيما بين العلم والفلسفة عند أينشتين؛ فرأيه أنه ومن المستحيل فصل العلاقة بين الدين والعلم، فالدين هو الإجابة الوحيدة التي تمنح التعقل والمعقولية لأجزاء الكون: ((فالدين -كما يوضح نيوتن-هو أذكى الإعتقادات في إمكان أن تكون التنظيمات التي تنطبق على دنيا الوجود معقولات أي يستطيع العقل إدراكها ولا أستطيع ان أتصور عالمًــــا أصيلا لا يؤمن إيمانا عميقا بهذه العقيدة إن الموقف كله أن العلم بدون الدين أعرج عاجز والدين بدون العلم أعمى يتخبط في الظلام.))[٥٨]

وقد استفاض نيوتن في وصف تلك العلاقة في كتابه "آراء وأفكار" موضحًا مقصوده من العقيدة التي

---

(٥٦) راجع A.Koyre.L hypothese et l experience chez Newton. in etudes newtoniennes,pp51-84 نقلا عن كتاب إبستمولوجيا العلم الحديث،سا لم يافوت، ص١١٧.

(٥٧) راجع P.MM OUY, Le developpement de la physique((cartesieme,journal sed savants p152 نقلاً عن سالم يافوت، ابستمولوجيا العلم الحديث، ص ١١٨.

(٥٨) ألبرت أينشتين، أفكار وآراء، ترجمة رمسيس شحاتة، ط٢(الهيئة المصرية للكتاب،١٩٨٦)، ص(٢٤٩و٢٥٠).

يعتنقها، والتي ولا يرى العلم بدونها وهي مايطلق عليها "الشعور الديني الكوني" مؤكدًا على: ((أن الشعور الديني الكوني من أنبل وأقوى الحوافز على البحث العلمي.)) [٥٩]

فما هذا الشعور الديني الكوني الذي يتحدث عنه آينشتاين ، وما علاقته بنظريته النسبية؟

إن هذا الشعور الديني الكوني –عنده– يسمو ويتنامى بالتخلي عن التقاليد الدينية أو بالمعنى الشرعي (التخلي عن توحيد الألوهية، توحيد العبادة، والتخلي عن النبوات والرسالات)؛ ليستغرق في فلسفة وحدة الوجود .

إنه –كما يصفه– طور متأخر من التجربة الدينية يسبقه أطوار الأديان الوضعية و السماوية؛ ذلك الطور الذي سيجمع الفيلسوف والعالِم في تجربة موحّدة لا تعترف بالإله العلوي ولا بالكتب والأديان السماوية؛ بل بالحلولية التي تحل إشكالية الإله البائن عن العالم الخالق المدبر لتفاصيله، القاهر فوق عباده، السميع البصير...فتضاهيه بفاعلية موازية مؤثرة حالّة في الكون كما إن هذا الشعور يشكل تصور مختلف عن الإله الغير مشخصن على حد قوله.

يقول أينشتين: ((فقد كان لكل العبقريات الدينية في كل العصور حظها من هذا النوع من الشعور الديني الذي لا يعرف العقائد ولا الإله الذي على صورة إنسان؛ وعلى ذلك فلا يمكن أن يكون هناك معبد تقوم تعاليمه الأساسية عليه.))[٦٠]

ويقول: ((فمن العسير جدًا توضيح كُنه هذا الشعور لمن لا يعرفه إطلاقًا خصوصًا وأنه ليس هناك تصور إنسيّ لله يناظره.)) [٦١]

وتبدو اللهجة الصوفيه في حديثه حين يصف هذا الشعور بقوله: ((إنّ صاحب الإشراق الديني يبدو لي شخصًا قد تحرر كأفضل ما يستطيع من ربقة النزوات الأنانية؛ إذ يشغل بَالَهُ أفكارًا واحاسيسَ أمانٍ؛ يتعلق بها بشدة ويتمسك بها بقوة من أجل قيمتها الشخصية وأهم ما في الأمر هو هذا المضمون فوق الشخصي، وعمق الاقتناع بمغزاه الساحق بصرف النظر عما إذا كانت تتخلل ذلك محاولة **للتوحيد بين**

(٥٩) أينشتاين، أفكار وآراء،ص٢٤٤.

(٦٠) المرجع السابق ص٢٤٣.

(٦١) نفس المرجع،ص٢٤٣.

المضمون وكائن مقدس أم لا، وإلا لما أمكن أن نعد **بوذا وسبينوزا** من المتدينين))(٦٢)

((و على مر العصور إن الرجال الذين تشبعوا بأعلى درجات هذا الشعور الديني يُحسبون من الهراطقة، وقد عدَّهم معاصروهم في زمرة الكفرة أحيانا، وأحيانا من القديسين أيضا، ومن هذه الزواية نجد أن رجالًا مثل **ديموقريطس وفرنسوا داسيس وسبينوزا** شديدوا التقارب فيما بينهم.))(٦٣)

((إنّ الإيمان بمعقولية الكون والإشتياق إلى الإلمام بالعقل الذي يشير إليه ذلك الإيمان، اكتوى بنارهما **كبلر ونيوتن** واستمدا منهما الطاقة الهائلة التي استوجبها بحثهما المتفرغ لعدة أعوام عن أسس ميكانيكا الأجرام السماوية.))(٦٤)

ولكن ما الذي جمع كل هذه الأسماء المختلفة عند إينشتاين في بوتقة الشعور الديني الكوني؟!

ذلك إن لم يكن ثمة تواصل محقق بينهم جميعا -كما في الأديان السماوية على سبيل المثال تلك التي تتواصل بالنبوات والوحي-، بالرغم من التباين الشديد فيما بينهم على الأقل من الناحية التاريخية والمعرفية ؟! ((فكيف إذًا ينتقل الشعور الديني الكوني من فرد إلى فرد مادام لا يؤدي إلى فكرة محددة عن الله ولا إلى نظرية لاهوتية ؟!)) (٦٥)

إنَّ أينشتاين يختصر حقيقة السؤال الذي ندندن حوله منذ بداية البحث، وربما يثبت لنا العديد من التحليلات التي وضعناها؛ حين يوضح سرّ ذلك التواصل وأصله العميق في تجربة الشعور الديني الكوني قائلًا: ((في رأيي أن أهم وظائف الفن والعلم هي إيقاظ هذا الشعور وحفظه حيًا بين من يستطيعون الإحساس به.))(٦٦)

هذه هي أهم وظائف العلم والعلماء إذًا، فهم وحدهم القادرون —بزعمه- عهد بعد الآخر على نقل الشعور الديني الكوني المتمثل في مذهبهم الواحدي والفكر الحلولي ومن جيل إلى جيل بدون واسطة ولا وحي ولا نبيّ.

من هنا تتأكد لنا علاقة التأثير والتأثر بين العلم وتفسير الجاذبية كقوة كامنة في أجزاء الكون والمذهب

(٦٢) نفس المرجع،ص٢٤٨.

(٦٣) ألبرت أينشتاين،ص٢٤٣.

(٦٤) المرجع السابق ،ص ٢٤٥،بتصرف يسير.

(٦٥) نفس المرجع،ص٢٤٤.

(٦٦) نفس المرجع السابق ، ص٢٤٤

الواحدي القائم على فكرة وحدة الوجود، والإله الغير مشخصن وهم يقصدون به إله غير قائم بذاته ولا بائن عن العالم كما تقدم في العديد من النقاط.

تلك العلاقة التي أكد عليها أينشتين إلى حدٍ وصل فيه توحد مفاهيم الطبيعيين في العهد الإغريقي السحيق كديموقريطس مع مفاهيم متصوفة الفلاسفة كاسبينوزا، ثم مع علماء العصر الحديث مثل نيوتن ومثله في مفهوم واحد حول إله متحد مع العالم او حالّ في جزيئاته المادية اللامتناهية.

وعلى كل فإن أينشتين في إيمانه بوحدة الوجود "الروحي" يعد من المؤمنين بغائية كونية ما؛ وهو بهذا وباقي المذهب الواحدي الروحاني يعدّون همزة وصل بين المؤمنين بغائية وقصد، وبين الجاحدين تماما من ملاحدة هذا العصر كما سنرى في الفلسفة الذرية التي تؤمن بوحدة الوجود إيمانا ناقصا بعد أن أسقطت شقها الروحي وترى صفات الكمال ليست حتى أرواح حالّة بداخل جزيئات المادة بل في مجرد حركات اهتزازية للمادة الغير عاقلة، فتلغي الغائية وتكتفي بالتأثير المادي للذرات كعلّة نهائية.

نقد وحدة الوجود من الفلسفة الإسلامية والرد عليها من الناحية العقدية:

يتضح التشابه بين أفكار نيوتن وأينشتين وفكرة وحدة الوجود في الفلسفة الإسلامية -والتي تجعلنا نستخرج سياقا نقديا متشابها- ولعل السبب في ذلك التشابه هو تأثر كل منهما بالفكر الأفلوطيني الحديث والفلسفة القديمة، فقد ارتبطت فكرة وحدة الوجود في الفلسفة الإسلامية بفكرة الجوهر المطلق أوكما يقولون "الله هو العالم والعالم هو"-حاشا لله-

ونعني بالفكر الحلولي هو تعميم الألوهية على كل الموجودات يقول ابن تيمية رحمه الله: ((فيجعلون كل موجود واجب الوجود، ويجعلون وجود كل موجود هو نفس وجود واجب الوجود، فلا يكون عندهم في الوجود موجود مخلوق ولا مصنوع ولا مفتقر إلى غيره، ولا محتاج إلى سواه فلا يكون في الوجود ما وجد بعد عدمه ولا ما عدم بعد وجوده وهذا فيه من جعل المعدوم موجودا ومن جعل الممكن واجبا، وجعل العبد ربًا وجعل المحدث قديمًا ما هو غاية الكفر والشرك والضلال.))[٦٧]

وأصل المسألة هو أنهم قد أخذوا نفي الأسماء والصفات من الجهمية وقالوا بوجود واحد مطلق

---

[٦٧] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل (٣ / ٢٦٥-٢٦٦) بتصرف، وانظر ايضا (٣ / ٢٣٩و ٢٤٠) من نفس الكتاب.

((فالوجود واحدًا أو وجود الخالق –هو– وجود المخلوق وهذا حال الفرعونية القائلين بوحدة الوجود كابن سبعين وابن عربي وابن الفارض والقُونوي والتلمساني ونحوهم وهؤلاء مع إلحادهم وجهلهم وتناقض أقوالهم شرعًا وعقلاً يجعلون ما هم عليه هو غاية التحقيق والتوحيد والعرفان!!

وهم مع من قبلهم ومن هو أقرب إلى الإسلام منهم...مع من هو خير منهم كالشيعة والمعتزلة ونحوهم فإنهم أخذوا ما في مذاهب هؤلاء من البدع الفاسدة كالتجَهُّم ونفي الصفات وادعاءِ باطنٍ للكتاب والسُّنَّة يخالف ظاهرهما وجعلوا ذلك حجَّةً عليهم فيما نازعوهم.

فقالوا للجهمية والمعتزلة أنتم توافقونا على نفي الصفات وأن إثباتها يتضمن التشبيه والتجسيم والتركيب وذلك باطلٌ فيلزمكم نفي الأسماء أيضًا فإن الأسماء تتضمن الصفات إذ الحي يتضمن الحياة والعليم يتضمن العلم والقادر يتضمن القدرة.

فجعلوا موافقتهم لهم على نفي الصفات حجةً لهم على نفي الأسماء فإن ما فَرُّوا منه بزعمهم من التشبيه والتركيب ثابت في المسمَّى بالأسماء كما هو ثابت فيما هو متَّصِف بهذه الصفات.)) (٦٨)

وأهل السنة يردون بحجج عقلية وفطرية على ذلك بأنك: ((إمَّا أن تُثبت موجودًا واجبًا قديمًا خالقًا وإما أن لا تثبته فإن أثبتَّه فقد أثبتَّ واجبًا وممكنًا وقديمًا وحادثًا وخالقًا ومخلوقين وهما يتفقان في مسمى الوجود والشيء والذات وأحدهما متميز عن الآخر بما يخصه وهذا هو الذي فررتَ منه.

وإن نفيت الوجود الواجب القديم، قيل لك أنت تعلم أن ثَمَّ موجودًا وكل موجودٍ فإما ممكن وهو ما قَبِل العدم ويكون وجوده بغيره وإمَّا واجب الوجود وهو الموجود بنفسه الذي لا يفتقر إلى غيره وهو أيضًا إما حادث وهو ما كان بعد أن لم يكن وإما قديم وهو ما لم يزل وهو أيضًا إمَّا مخلوق وهو ما خَلَقه غيره وإمَّا غير مخلوق وهو أيضًا إما فقير إلى غيره وإما غني ليس فقيرًا إلى غيره، وكل ممكن فلا بد له من واجب وكل مُحْدَث فلا بد له من قديم وكل مخلوق فلا بد له من خالقٍ غير مخلوق وكل فقير فلا بد له من غنيّ فإنَّ وجود الممكن بدون الواجب ممتنع وكذلك وجود المُحْدَث بدون المُحْدِث والمخلوق بدون الخالق والفقير بدون الغنيّ فثبت أنه لا بد في الوجود من موجِد غنيّ قديم خالق واجب بنفسه.

فإن قال: أنا أجعله وجود جميع الموجودات كما يقول أهل وحدة الوجود.

---

(٦٨) ابن تيمية، الرد على الشاذلي في حزبيه، وما صنفه في آداب الطريق، تحقيق علي العمران، ط١(دار عالم الفوائد – مكة– ١٤٢٩هـ)، (ص: ٢١٢).

قيل له: نحن بالمشاهدة والضرورة نعلم أن من الموجودات ما يوجد بعد عدمه ويعدم بعد وجود كما نشاهده من أنواع الحيوانات والنباتات والمعادن والسحاب والمطر وغير ذلك مما يحدث بعد عدمه ويُعدم بعد وجوده.

والإنسان يعلم أنه كان بعد أن لم يكن ويعلم أن بدنه يستحيل وأمثال ذلك كثير وكلٌّ من عُدِمَ مُدَّة فليس بواجب الوجود ولا قديم فإن واجب الوجود لا يقبل العدم بوجهٍ من الوجوه.

فقد **عُلِمَ بالحسِّ وضرورة العقل** أن الموجود ينقسم إلى واجب وإلى ممكن وقديم ومُحْدَث وخالق ومخلوق وغني بنفسه وفقير إلى غيره.

وعُلِمَ أيضًا أنهما متفقان في مسمى الوجود والثبوت والشيء والحقيقة وغير ذلك ويمتاز كلٌّ منهما عن الآخر بخصائصه.))[٦٩]

ومن الأدلة الفطرية التي توضح ضلال هذا المنهج ما ذكره الإمام ابن تيمية كتابه في رده على الشاذلي يقول: ((وهؤلاء يشهدون وحدة الوجود وفطرتهم تشهد بتعدد الوجود فلهذا كلامهم دائر بين فطرتهم السليمة ومذاهبهم الذميمة.

ولقد حضر عندي منهم شيخ من شيوخهم وطلب مني شيئًا فجعلتُ أستنطقه هذا المذهب ليسمعه الحاضرون فإن من الناس من ينكر وجود هؤلاء مع كثرتهم لفساد مذهبهم في العقل وكان قد طلب درهمًا فقلتُ له من الطالب فقال هو الله قلتُ والمطلوب قال هو الله قلت والدرهم قال هو الله وكان هناك فرُّوج وسكِّين فقلت والفرُّوج والسكين فقال هو الله فجعل يقول إني مريض فأعطني فقلت له المعطي غير المُعْطَى أم لا من هو الذي يعطيك وأمثال هذا الكلام الذي أُبين به تناقض قولهم ليظهر له فساده وتَوَّبْتُه بعد ذلك فضجر في أثناء الكلام ورفع بصره إلى السماء وقال يا الله فقلت إلى من ترفع وعلى مذهب المحققين أعني أصحابه ما هناك شيء فقال أستغفر الله أخطأت فصار بفطرته يُقرُّ بأن الله فوق ومذهبه يأمرُهُ بأن ينكر أن يكون فوق العالم شيء وهو حائر بين فطرته التي فُطِر عليها ومذهبه الذي تلقَّاهُ من شيوخه والكلام على هذا يطولُ وصفُه وإنما المقصود التنبيه.))[٧٠]

---

(٦٩) المصدر السابق من ص(٢١٢-٢١٦) بتصرف.

(٧٠) نفس المصدر، ص ١٥٦.

ومن الأدلة التوقيفية التي تبرهن على اثبات الأسماء والصفات لله تعالى ومن ثم ضلال مذهب وحدة الوجود المطلق ((أن التوحيد الذي جاء به الرسول –صلى الله عليه وسلم– قد تضمن إثبات الإلهية لله وحده، بأن يشهد أن لا إله إلا هو، ولا يعبد إلا إياه، ولا يتوكل إلا عليه، ولا يوالي إلا له، ولا يعادي إلا فيه، ولا يعمل إلا لأجله، وذلك يتضمن إثبات ما أثبته لنفسه من الأسماء والصفات، يقول تعالي: {وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ} [سورة البقرة: ١٦٣].)) [٧١]

مما سبق يتبين :–

أ/ **تأثر النظريات العلمية الحديثة بمذهبين فلسفيين قديمين،** هما "المذهب الأثيني" الأرسطي عند ديكارت المؤمن بعلّة غائية لإله علوي محرك لأجزاء الكون، و"المذهب الواحدي" عند نيوتن وأينشتين ومن قبلهما كبلر وكوبرنيك المؤمن بعلّة لإلهٍ حالٍ في العالم، و كامن في جميع جزيئاته.

و تتعارض وجهات النظر الظاهرية وتتصادم بين ديكارت ونيوتن لتشكلا اتجاهين متناقضين في تفسير الجاذبية وحركة الأفلاك، وكأن الفلسفة الميتافيزيقة تتحرك بالتوازي وفي باطن القضايا، مع الإتجاهات العلمية الحديثة.

فالديكارتيين* كما رفضوا القوى الباطنية السحرية للأجسام؛ فقد اعترفوا بوجود محرك علوي ومن ثم آل الأمر لمفهوم العطالة وحركة الأجسام الميكانيكية، ونراهم يرفضون تحدث النيوتنيون عن قوى داخلية للأجسام لم نتعرف على سببها تُدعى الجاذبية.

ب/العلم الحديث بين التوظيف والتوجيه

فسواءً أقلنا بتوظيف هؤلاء العلماء للعلم كإثبات لفلسفة الجوهر الأول ذو العلة المؤثرة الكامنة في بواطن

---

(٧١) درء تعارض العقل والنقل، (١ / ٢٢٤)، بتصرف يسير.

* كان التعليل الديكارتي لكيفية الحركة في قوله بنظرية الدوامات التي تفسر الحركات الكونية تفسيرا دائريا مرجعه ذلك إلى تشبيهها بالدوامة حيث تكون الشمس في الوسط والكواكب في دوامة حولها مما يجعل الأجرام الخفيفة أقرب إلى مركز الدوامة والثقيلة أبعد منه وقد تطورت نظريته بعد ذلك فذهبت الى ان مركز الدوامة الكبيرة الشمس يعاني حركة عنيفة بحيث أن الجسيمات تتوهج فيه وهذا ما يفسر حسب ديكارت إشعاع الشمس R.Descartes,Parainimes de la philosophie, p,155-97 نقلا من كتاب إبستمولوجيا،يافوت، ص٦٧

الأجرام الفلكية، أي إلهٌ حالٌ فيها، ومن ثم أقيمت عليها مفاهيم الجذب؛ أم أننا قلنا بتوجيههم للفلسفة للتأكيد على مفاهيم علمية قد تم اثباتها؛ فإننا حقيقة لسنا بصدد نقد أو نقض لتلك القوانين النيوتنية أو النسبية عن الجاذبية، ونحن كمسلمين نوقن أن الحق يدور مع الإسلام حيث دار؛ إذ لا تعارض البتة بين العقل والنقل، ويقيننا في ذلك هو يقيننا باسم الله العليم الخبير الذي علّم الإنسان ما لم يعلم، والذي أحكم كل شيء صنعه، وأنزل وَحْيَهُ بالهدى والتبيان.

وبرغم ذلك فإنه من الصعوبة بمكان إنكار تأثر العلوم الحديثة بالفلسفات الغربية تلك الكبوة التي يحاولون إخفاءها عنا؛ وذلك في مقابل إنكارهم ورفضهم القاطع للعلم الإلهي والوحي والنبوات.

إن تلك التداخلات ما بين العلم والفلسفة في العصر الحديث؛ تجعلنا نعيد النظر ونحن نستورد تلك القواعد العلمية الصارمة التي يتحدثون عنها وكيف كان تأثر هؤلاء بالفلسفات والمعتقدات البعيدة كل البعد عن قواعد البحث التجريبي والعقلي الرياضي أيضا.

إنَّ ما يثير الاهتمام قبول مثل هؤلاء العلماء والجهابذة للفلسفة الأُنطولوجية في إكمال البنيان المعرفي لنظرياتهم –حتى وإن سلمنا بأنها لم تكن سابقة لقوانينهم– في ظل الرفض الشديد للإيمان بالأديان التوحيدية التي تجعل من العلم الإلهي المصدر الأول للمعرفة، ما يجعلنا نرى أن الإقصاء بات منحصرًا على الوحي والنبوات فحسب، وكل ما يمت للعلم الإلهي بصلة.

الفصل الثاني

صفة العلم الإلهي من حيث القصد والطلب
وما يضاهيها في الفلسفة الغربية

المبحث الأول:
بيـــــان ما أطلعنا الله به من صفات اسمه "العليم"
وما يلازمها من صفات وأثرها على المسلم.

إنَّ السؤال الذي نحاول الإجابة عليه في هذا المبحث هو: ما هي علاقتنا مع اسم الله تعالى العليم؟

و هل يؤمن المسلمون في العصر الحديث بصفة العلم الإلهي وفق مراد الله تعالى، ومراد رسوله صلى الله عليه وسلم؟

هل نعي بحق كون الله تعالى عليمًا بكل شيء (بما كان وما سيكون وما لم يكن لو كان كيف يكون)؟

وأن علمه تعالى أزلي، وأنه تعالى يحيط بكل شيء، وأن له كمال الحكمة في علمه وكمال العلم بحُكمه ولا يعزب عنه مثقال شيء في الأرض ولا في السماء؟

وهل نطبق تلك المعاني في عالمنا الإنساني والكوني وعلى كل ما نسجله من علوم نستقيها في حياتنا

اليومية من العلوم الغربية؟

وهل تتعارض العلوم المعاصرة وصفة العلم الإلهي بحيث يمكن أن تؤثر على إيماننا بصفة العلم تعطيلًا أو تحريفًا؟

وللإجابة على هذه الأسئلة نعرض نبذة مختصرة عن صفة العلم الإلهي، وما يلازمها من صفات ينبغي أن يحيط بها المسلم ويتحصن بعلمها في مواجهته للفلسفات والعلوم المعاصرة.

المطلب الأول: أن الله سبحانه وتعالى عليمٌ بعلمٍ.

ذكرنا في التمهيد أن أسماء الله تعالى أعلام وأوصاف؛ فأسماؤه تعالى تدل على ذاته كما تدل على صفاته ولا يجوز الإيمان بأسمائه تعالى دون الإيمان بمعانيها كما وردت في الكتاب والسنة النبوية وبمقتضى اللغة العربية.

لذا ينبغي الإيمان بإسم الله العليم ذاتًا وصفةً، بما يليق بكماله وجلاله سبحانه وتعالى، فاسم الله "العليم" ليس إسمًا جامدًا بلا معنى، فالعليم هو الله تعالى والعليم هو ذو العلم والخبرة واللطف، كما أن لعلم الله أحكاما قدرية وشرعية نافذة في خلقه وأمره تدل على ثبوت الصفة ومعناها وتقتضي منا الإيمان والتعبد والدعاء بها، وهذا هو ما عليه أهل السنة والجماعة وما اجتمع عليه أئمة أهل الحديث.

المطلب الثاني: ما يلازم صفة العلم وما يقتضيه.

((فالإسم من أسمائه تبارك وتعالى كما يدل على الذات والصفة التي اشتق منها بالمطابقة، فإنه يدل دلالتين أخرتين بالتضمن واللزوم، فيدل على الصفة بمفردها بالتضمن، وكذلك على الذات المجردة عن الصفة، ويدل على الصفة الأخرى باللزوم.)) (٧٢)

ومن ثم ((فإن اسم "العليم" يدل على ذات الرب وعلمه بالمطابقة وعلى الذات وحدها، وعلى العلم وحده بالتضمن، ويدل على اسم الخبير وصفة الخبرة بالالتزام.))(٧٣)

ومن الأسماء الدالّة على صفة العلم بالإلتزام:

أ/ **إحاطته وعلمه بكل شيء:** فالله عز وجل كامل في علمه؛ وهذا يستلزم الإحاطة بكل شيء كما

(٧٢)ابن القيم الجوزية، تفسير القرآن الكريم، ص٣٤.

(٧٣) المصدر السابق،ص٣٤،بتصرف يسير

قال عز وجل: {يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ}[سورة أ٢:آية٢٥٥]، وإحاطته بكل شيء يدخل فيها علمه ((بالواجبات كعلمه-سبحانه وتعالى- نفسه الكريمه، ونعوته المقدسة، وأوصافه العظيمة، وهى الواجبات التي لا يمكن إلا وجودها، ويدخل فيها علمه بالممتنعات أي: علمه بما لم يكن لو كان كيف يكون -حيث يعلمها حال امتناعها، ويعلم ما يترتب على وجودها لو وجدت.))[٧٤]

و يدخل فيها علمه بالممكنات ((وتلك التي يجوز وجودها وعدمها، ما وجد منها، ومالم يوجد مما لم تقتض الحكمة إيجاده.))[٧٥]

ب/ علمه تعالى بالغيب والشهادة "علما مكانيا وزمانيا": ((فالله -تبارك وتعالى- هو وحده العليم الذي أحاط علمه بالعالم العلوي، والسفلي فلا يخفى عن علمه مكان، ولا زمان، يعلم الغيب والشهادة، والظواهر والبواطن، والجلي، والخفي، قال الله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}.))[٧٦]

وعلم الله تعالى يحيط بما ندركه من العلم الشهودي وما نغفله من عالم الغيب، فليس العلم بمعناه الكامل هو ما ندركه نحن في العالم الخارجي المحسوس او في العقل والذهن، وليس العلم هو ما علمناه من لحظاتنا الحالية وما نستطيع إدراكه عبر التاريخ أو حتى توقع المستقبل، بل ما نعلمه ما هو إلا قطرة في بحر من علم الله سبحانه و تعالى.

جـــ/ علم الله أزلي قديم: يقول الشيخ حافظ الحكمي -رحمه الله-: ((وعلمه أزلي بأزليته وكذلك جميع صفاته، فقد علم تعالى في الأزل جميع ما هو خالق، وعلم جميع أحوال خلقه، وأرزاقهم، وآجالهم، وأعمالهم))[٧٧]

فالله سبحانه وتعالى علمه أزلي وليس محدثًا كما تقول بذلك بعض الفرق مثل الرافضة والقدرية الذين ينكرون علم الله المسبق ويقولون بالبداءة ((فلقد أنكر القدرية علم الله القديم وأنه يعلم الأشياء قبل

---

(٧٤) عبد الرحمن السعدي ، تفسير أسماء الله الحسنى ،تحقيق عبيد بن علي العبيد، ط(الجامعة الإسلامية بالمدينة، العدد ١١٢- السنة ٣٣ -١٤٢١هـــ)، ص١٩٤.

(٧٥) عبد الرحمن السعدي، تفسير أسماء الله الحسنى ،ص١٩٤/٢-بتصرف.

(٧٦) السعدي ، تفسير أسماء الله الحسنى للسعدي،(١٩٤/٢).

(٧٧) الحكمي، معارج القبول بشرح سلم الوصول،(٢٣٧/١).

وقوعها وقد اشتد إنكار السلف عليهم، وقالوا ناظروهم بالعلم فإن أقروا به خصموا وإن جحدوه كفروا.))[٧٨]

د/ علمه تعالى بالتفاصيل والجزئيات والدقائق وما هو أدنى من ذلك:

وعلمه سبحانه وتعالى يشمل تفاصيل الأشياء والمخلوقات والأحداث ((فالله تعالى يعلم جزئيات الأمور وخبايا الصدور، وخفايا ما وقع، ويقع في أرجاء العالم، وأنحاء المملكة...يقول تعالى: {عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ}[سورة سباء:آية٣].))[٧٩]

وليس كما يقول بعض الفلاسفة أن علمه مختص بذاته فحسب، أو علمه بالكليات، كأمثال ابن سينا في قوله عن واجب الوجود أنه لا يعلم بالجزئيات ((وإنما يعلم في الأمور المتغيرة كلياتها.))[٨٠]

وقد رد عليه ابن القيم -رحمه الله-: (أن حقيقة هذا القول ما هو إلا إنكار علمه بها، فان كل موجود في الخارج فهو معين جزئي الأفلاك، كل معين منها جزئي، وكذلك جميع الأعيان وصفاتها وأفعالها، فمن لم يعلم إلا الكليات، لم يعلم شيئا من الموجودات والكليات إنما توجد كليات في الأذهان، لا في الأعيان -وهذا الكلام شديد وفيه شرك عظيم-...وكفر هؤلاء أعظم من كفر اليهود والنصارى، بل ومشركي العرب، فإن جميع هؤلاء يقولون: إن الله خلق السماوات والأرض وإنه خلق المخلوقات بمشيئته وقدرته، وأرسطو ونحوه من المتفلسفة واليونان، كانوا يعبدون الكواكب والأصنام، وهم لا يعرفون الملائكة والانبياء.)[٨١]

---

[٧٨] عبد العزيز المحمد السلمان، الكواشف الجلية عن معاني الواسطية ،ط١٠، ص١٣٤

[٧٩] عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله بن ناصر بن حمد آل سعدي ، تفسير أسماء الله الحسنى ، (١٩٤/٢-١٩٦).

[٨٠] ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة دار البيان، دمشق، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، (٩٦/٢،٩٧).

[٨١] المصدر السابق، (٩٦/٢،٩٧)،بتصرف يسير.

هـ/ تلازم الصفات الثلاثة (العلم والقدرة والحكمة) وبيان أن إنكار أحد الصفات هو إنكار للصفات الثلاثة:

إنّ صفة العلم تستلزم صفتي الحكمة والقدرة، فكمال علمه -سبحانه وتعالى- يقتضي كمال حكمته وكمال قدرته، كما أن اقتضاء الخلق والأمر يتعلق بتلك الصفات الثلاثة، ويجعلهما أكثر ارتباطًا بعضهم ببعض فلا ينفك الإيمان بخلق الله تعالى وأمره عن الإيمان بتلك الصفات سويًا.

((فمصدر الخلق والأمر والقضاء والشرع عن علم الرب وعزته -أي قدرته- وحكمته، ولهذا يقرن الله تعالى بين الإسمين والصفتين من هذه الثلاث كثيرا ، كقوله تعالى: {وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ}[سورة النمل:٦]، وقوله تعالى:{تَنزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ}[سورة الزمر: ١] وقوله تعالى: {ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ}[سورة فصلت: ١٢].

فارتباط الخلق بقدرته التامة يقتضي إحاطته به وتقدمه عليه، وارتباطه بعلمه التام يقتضي إحاطته به وتقدمه عليه، وارتباطه بحكمته يقتضي وقوعه على أكمل الوجوه وأحسنها واشتماله على الغاية المحمودة المطلوبة للرب تعالى.

وكذلك ارتباط أمره بعلمه وحكمته وعزّته فهو عليم بخلقه وأمره حكيم في خلقه وأمره عزيز في خلقه وأمره، ولهذا كان الحكيم من أسمائه الحسنى والحكمة من صفاته العلى والشريعة الصادرة عن أمره مبناها على الحكمة...فكما لا يخرج مقدور عن علمه وقدرته ومشيئته فهكذا لا يخرج عن حكمته وحمده وهو محمود على جميع ما في الكون من خير وشر؛ حمدًا استحقه لذاته وصدر عنه خليقه وأمره؛ فمصدر ذلك كله الحكمة فإنكار الحكمة إنكار لحمده في الحقيقة.))[٨٢]

و من أهم أسباب ضلال الفلاسفة والمتكلمين هو إنكار أحدى الصفات الثلاثة [الحكمة -العلم- القدرة].

فالفِرَق التي ضلت-قديمًا-في القدر كان سبب ضلالهم هو إنكار أحدى الصفات الثلاثة أو كلها، وهذا الإنكار إما أن يكون بسبب تعطيل الصفات الثلاثة، أوتعطيل صفة وإثبات أخرى، أو إنكار كمال الصفة لله عز وجل، أو إنكار الفعل القائم بذاته -سبحانه وتعالى- وإثبات الإسم مجردًا عن معناه، مما يؤثر على عقيدة المبتدع و تظهر آثاره على توحيد الربوبية أو توحيد الألوهية له.

---

(٨٢) ابن قيم، طريق الهجرتين وباب السعادتين، ط٢(دار السلفية، القاهرة، مصر - ١٣٩٤هـ)،ص٩٢.

((فالفرقة التي كذّبت بالعلم السابق ونفته هم غلاة القدرية، وقد كفّرهم السلف والأئمة وتبرأ منهم الصحابة، والفرقة التي جحدت كمال القدرة وأنكرت أن تكون أفعال العباد مقدورة لله تعالى وصرحت بأن الله لا يقدر عليها فأنكر هؤلاء كمال قدرة الرب، وأنكرت الأخرى كمال علمه، وقابلتهم الجبرية فحافظت على إثبات القدرة والعلم وأنكرت الحكمة والرحمة.))(٨٣)

ولابد للمسلم لإكتمال عقيدته الإيمان بالصفات الثلاثة معًا، والإيمان بأن الصفات الثلاثة يستلزم بعضها البعض، ويكمل بعضها البعض.

((**فالقدرة** إن لم تكن معها حكمة بل كان القادر يفعل ما يريده بلا نظر في العاقبة ولا حكمة محمودة يطلبها بإرادته ويقصدها بفعله كان فعله فسادًا كصاحب شهوات الغي والظلم...وكذلك **العلم** كماله أن يقترن به الحكمة وإلا فالعالِم الذي لايريد ما تقتضيه الحكمة وتوجبه بل يريد ما يهواه سفيه غاوٍ وعلمه عون له على الشر والفساد هذا إذا كان عالما قادرا مريدا له إرادة من غير حكمة، وإن قدر أنه **لا إرادة** له بحال فهذا أولا ممتنع من الحي فإن وجود الشعور بدون حب ولا بغض ولا إرادة ممتنع كوجود إرادة بدون شعور، وأما **القدرة و**القوة إذا قدر وجودها بدون إرادة فهي كقوة الجماد فإن القوة الطبيعية التي هي مبدأ الفعل والحركة-لا إرادة لها-...فالعلم والقدرة المجردين عن الحكمة لا يحصل بهما الصلاح وإنما يحصل بالحكمة معهما، واسمه سبحانه الحكيم يتضمن حكمته في خلقه وأمره في إرادته الدينية والكونية، وهو حكيم في كل ما خلقه حكيم في كل ما أمر به.))(٨٤)

وهذه الصفات الثلاثة هي ما ضلت فيها الفرق الإسلامية القديمة من قدرية وجبرية أولئك الذين استقوا علومهم العقلية من الفلاسفة اليونان وهذه الشبهات تتردد إلى اليوم بين القول بالضرورية والحتمية والقول بالصدفة، وإن اختلفت التيارات واختلف الفلاسفة لكن تظل الصفات الثلاثة هم مربط الفرس في ضلال الكثير الفرق والمذاهب المعاصرة أيضًا.

---

(٨٣) ابن قيم، المصدر السابق ،ص٩٢.

(٨٤) المصدر السابق،ص١٠٩

المسألة الثالثة: بعض الصفات السلبية المثبتة لعلم الله تعالى*

علمنا في الباب السابق أن من قواعد صفات الله تعالى قاعدة: "النفي المجمل والإثبات المفصل" ، فقد تأتي الصفات منفية لإثبات كمال الضد، فتـُـنفى الصفة السلبية لإثبات ضدها.

وبعض الصفات الملازمة لصفة العلم أتت على هذا الشكل، ومن ثم تكون وظيفتها هي دفع توهم النقص في كمال علمه سبحانه، ومن هذه الصفات السلبية: أنه تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم كما في قوله تعالى: {اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ }[سورة البقرة : ٢٥٥]، وأنه تعالى لا يضل ولا ينسى كما في قوله تعالى: {قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى}[سورةطه: ٥٢] .

وأنه تعالى لا تخفى عليه خافية كما في قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ}[سورة آل عمران:آية٥] وغيرها من الآيات.

يقول ابن القيم -رحمه الله- ((لا يحمد نفسه سبحانه بعدم إلا إذ كان متضمنا ثبوت كمال؛ كما حمد نفسه بكونه لا تأخذه سنة ولا نوم، لتضمن ذلك قيوميته وحمد نفسه بأنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر، لكمال علمه وإحاطته...وحمد نفسه بأنه لا تدركه الأبصار، لكمال عظمته، يرى ولا يدرك، كما أنه يعلم ولا يحاط به علما... وكذلك حمد نفسه بعدم الغفلة والنسيان، لكمال علمه، فكل سلب في القرآن حمد به نفسه فلمضادته لثبوت ضده، ولتضمنه كمال ثبوت ضده.))(٨٥)

والمقصود أنه يتوجب علينا الإيمان باسم الله تعالى العليم ذاتًا وصفةً، والإيمان بأنه الله تعالى له كمال العلم وأنّ علمه يُحيط بجميع خلقه، وأنّ علمه علّة خلقه وأمره، وأنّ علمه سبحانه أزلي بأزليته ونوقن

---

* ذكر الشيخ العثيمين رحمه الله في كتابه القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى القاعدة الرابعة: الصفات الثبوتية صفات مدح وكمال فكلما كثرت وتنوعت دلالاتها ظهر من كمال الموصوف بها ما هو أكثر، ولهذا كانت الصفات الثبوتية التي أخبر الله بها عن نفسه أكثر بكثير من الصفات السلبية كما هو معلوم.

أما الصفات السلبية فلم تذكر غالبا إلا في الأحوال التالية: الأولى: بيان عموم كماله، كما في قوله تعالى: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} الثانية: نفي ما ادعاه في حقه الكاذبون، كما في قوله: {أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَداً وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَداً} .الثالثة: دفع توهم نقص من كماله فيما يتعلق بهذا الأمر المعيّن، كما في قوله: {وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاعِبِينَ}))، (٢/ ٢٤).

(٨٥) ابن القيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هــ)، تفسير القرآن الكريم، ص٣١، بتصرف.

بعلمه بتفاصيل الأمور وجزيئاتها، وعلمه يقتضي حكمته ونزول أمره وحكمه على عباده، وعلمه يستلزم نفي النسيان والسهو والغفلة عنه عز وجل.

* * *

المبحث الثاني:
العلة المؤثرة في المذهب الذري (الثابت الكيفي ووحدة الوجود المادي).

توطئة:

يُعد المذهب الذري وجهًا من الأوجه الفلسفية التي فسرت قضية الجوهر وأكسبتها الطابع المادي المحض، وذلك بعد أن جحدت ما يدعيه الأثينين من إيمان بالعلة الغائية واكتفت بعلة مادّية مؤثرة هي السبب المباشر لحركة المادة وتحولها من عنصر لآخر وتكمن هذه العلة في جواهر متكاثرة تسمى الذرات؛ تلك الذرات وحدها التي تتصف بصفات الكمال، ووحدها القادرة على تشكيل وتدبير العالم.

(فهي تظهر غليظة جامدة في المواد الميّتة ولكنها متى تركبت على شكل خاص وعلى نظام معين في مثل ما هي عليه في مخ الإنسان وأعصابه ظهرت فيها هذه الخصائص على أكمل ما يكون.

وعقيدتهم هي زعمهم أن المادة قديمة أزلية أبدية متمتعة بخصائص ومقودة بنواميس تصل بالكون الى هذا الحد من الإبداع والكمال، و هذا القول أولًا ليس من العلم الطبيعي ولا متنزل من أسلوبه لأن العلم لم يثبت ولا يستطيع أن يثبت أن المادة قديمة وليس في وسعه أن يقرر بأنها متمتعة بخصائص ذاتية ترقى بها إلى أقصى درجات الكمال...إنَّ القول بأبدية المادة وأزليتها وتمتعها بخصائص لا حد لها هو عقيدة ايمانية لا تفترق عن أية عقيدة بإله قديم متصف بكل صفات الكمال، تصدر منه جميع الموجودات على مقتضى حكمته العالية وعلمه الشامل، فالمادي والديني يستويان في الإيمان بالغيب ايمانا لا حد له.

وانما الفرق بين العقيدتين هو أن الديني يطلق على الموجود الأول كلمة إله والمادي يطلق عليه كلمة المادة، وكما أن الديني كلما آنس في الموجودات أمرًا جديدًا نسبه إلى خصائص الخالق غير المتناهية، فكذلك المادي يعزوه إلى خصائص المادة غير المتناهية.

فإن عُيّر المتدين بأنه قائم على أصل ليس عليه دليل حسّي، لحق هذا التعيير بالماديّ، لأنه قائم على أصل ليس عليه دليل تجريبي، ولا عبرة بقوله أنه يرى المادة بعينيه ويلمسها بيديه لأنه يُرد عليه بإن هذه المادة

الملموسة ربما كانت حالًا من أحوال القوة حيث يقول البعض بأن اصل الذرات طاقة والبعض يرى الها موجات ليس إلا.)) (٨٦)

وقبل الحديث عن المذهب الذري بشيء من التفصيل؛ ينبغي أن نقدم بمقدمتين هامتين تكشفا أولًا عن الأفكار القبلية والبعد الفلسفي لهذا المذهب، وثانيًا نوضح أسس المنهج الذي اعتمد عليه هذا المذهب.

المطلب الأول : مقدمتان هامتان عن المذهب الذرِّي والبعد الفلسفي له:

المقدمة الأولى: ثبات قوانين الطبيعة بين الغاية والصدفة.

يجمع أكثر علماء العصر الحديث على القول بثبات مجموعة القوانين الطبيعية التي شكلت أساس العلم الحديث واطرادها على كافة العلوم الحديثة بلا نزاع.

وفي الواقع فإن هذا القول لا يخلو من طابع فلسفي في أصله، ولا علاقة له بالتجربة والملاحظة؛ ذلك أن هذه القوانين التي يدّعون لها الثبات والخلود لا دليل علمي على إطرادها، بل يحتمل أن تكون في حدّ ذاتها نسبية، وهذا ما يراه ريتشارد موريس في كتابه "حافة العلم" فيقول: ((لولا أن العلماء يفترضون بعض الفروض الفلسفية المعيّنة الغير قابلة للإثبات؛ لكان من المستحيل عليهم أن يفهموا أدنى الفهم ما يلاحظونه من ظواهر العالم الطبيعي، وبالمثل فسيكون من المستحيل عليهم إنجاز أي فيزياء لو أنهم لم يفترضوا أن هناك أشياء من مثل القوانين الفيزيائية وأن هذه القوانين تظل دائما هي نفسها ثابتة.))(٨٧)

ودليله على ذلك أننا لا نستطيع برهنة القوانين الفيزيائية بالمقياس المكاني ولا الزماني

((فلا توجد أي وسيلة للبرهنة على أن قوانين الفيزياء يجب ان تكون في المجرات البعيدة هي نفس القوانين بالضبط كما في منطقتنا من الفضاء، كما لا توجد وسيلة للبرهنة على أن القوانين الفيزيائية التي

---

(٨٦) محمد فريد وجدي ، على أطلال المذهب المادي، ط٢(دائرة معارف القرن العشرين بمصر-١٩٣١م)،ص٥و٦.

(٨٧) ريتشارد موريس، حافة العلم عبور الحد من الفيزياء إلى الميتافيزيقا ، ترجمة د/ مصطفى ابراهيم فهمي، المجمع الثقافي – الإمارات،ص٢١٤.

يجرى العمل بها اليوم، هي نفس القوانين التي حددت سلوك المجالات والجسيمات منذا بلايين السنين؛ ولكننا إذا لم نفترض ذلك فلن يكون هناك إمكان لوجود شيء مثل علم فيزياء الفلك.))[٨٨]
إن القول بوجود قوانين ثابتة لا تتغير بتغير الزمان ولا المكان، بحيث تكون ثابتة في العلوم الفيزيائية، تماما كثباتها في علم الفلك؛ هي الفكرة الأساسية التي تقوم عليها الفلسفة الذرية بوجه عام، وشرطي الثبات والديمومة المادية لتلك القوانين هو المخرج الرئيسي الذي يجعلهم ينكرون أي تدخل خارجي في خلق الكون، وهو السبب في اعتقادهم بعالم مغلق بلا غيب ولا إله عَلِيّ خالق.

فإن معنى القول بتغير القوانين وعدم اطراداها على وتيرة واحدة، يعني وجود ما يطلق عليه الإثينيين (علة غيبية أو مصمم ذكي)، وهذا ما يوضحه موريس في ثنايا حديثه قائلًا: ((فلو كانت القوانين تتغير بوسائل "**غير معروفة** "لن يكون باستطاعتنا مطلقا أن نتحدث عن قوانين الطبيعة، وطرح هذا الفرض- ثبات القوانين الطبيعية- أدى الى خلق نظريات لها قدرة تنبؤية، وأعطت تفسيرات متماسكة للظواهر التي نلاحظها اليوم في الكون.

وبكلمات أخرى فإن افتراض هذا الفرض الذي هو أساسًا فرض فلسفي قد أدى إلى خلق نظريات علمية معقولة...ولعل هذا أيضًا هو ما يبرر الفرض الفلسفي الذي يفترض **البساطة**.)) [٨٩]
وينبغي هنا أن نفرق بين سنن الله الكونية وقوانينه في خلقه الثابتة بانتظام وبتنوع أيضا، والتي توشي ببرهان وجوده وبكمال حكمته وعلمه عز وجل، وبين مفهوم : "ثبات القوانين الطبيعية" الذي يحاول به العلماء اخضاع العلم الحديث -تعسفًا- إلى ثابت موحد يُعزَى إليه سر الوجود وسائر الحقائق.

والفرق بينهما هو إن القواعد والقوانين الفيزيائية والفلكية التي يدور حولها العلم الحديث ليست سوى مجموعة من القواعد التي ترتكز على نظرية فلسفية واحدة في أصلها يعزون إليها العلّة النهائية المؤثرة في تكوين الكون، ويريدون أن يخضعوا لها سائر القوانين الكونية والفيزيائية، وقد صرح بذلك أينشتين

---

(٨٨)المرجع السابق، ص٢١٤.

(٨٩) ريتشارد مويس،حافة العلم، ص٢١٤و٢١٥.

وحاول أن يطوع النظريات الفيزيائة جميعها تحت ذلك القانون الموحِّد لكنه أخفق في ذلك -كما سيتضح-
أما كوننا نؤمن بوجود قوانين نظامية ثابتة وفق الأصول العلمية الصحيحة؛ فليس هذا ما نريد نقده.

مما سبق يتبين ما يلي:

أ/الفكر المغلق في عزو كافة تنوعات الكون من الذرة إلى المجرة، إلى علّة متناهية في البساطة متناهية في الصغر، لكن المنهج الإسلامي يؤكد على أن الذرة مخلوقة مفتقره لله ومسخرة بإرادة الله تعالى؛ بل إنه كما قال ابن القيم -رحمه الله - ((إنّ الطبيعة -كلها- مخلوق من مخلوقات الله تعالى ومملوك من مماليكه وعبيدة مسخرة لأَمره تعالى منقادة لمشيئته، ودلائل الصنعة وإِمارات الخلق والحدوث وشواهد الفقر والحاجة شاهدة عليها بأَنها مخلوقة مصنوعة، لا تخلق ولا تفعل ولا تتصرف فى ذاتها ونفسها، فضلًا عن إِسناد الكائنات إِليها -ويكمل قائلًا- **والمقصود أن** تنويع المخلوقات واختلافها من لوازم الحكمة والربوبية والملك وهو أيضًا من موجبات الحمد.))(٩٠)

ب/ كما ننكر على هؤلاء العلماء ارتكازهم على الخلفيات الفلسفية التي تفسر ثبات قوانين الطبيعة بحيث لا تسير سوى في اتجاه واحد نحو إنكار التنوع الكيفي في الطبيعة؛ ومن ثمّ إنكار الغاية والقصد في مقابل إخضاعها -تعسفًا- للفلسفة الذرية وقانون الثابت الكيفي، وهذا على عكس الواقع فإن إثبات قوانين معيّنة يعني نظام والنظام يعني الغاية، والغاية تعني وجود خالق مدبر حكيم ؛ كما أن الثبات لا يتعارض مع التنوع إلا في حالة واحدة فقط؛ ذلك إذا أردنا إخضاع كل هذه التنوعات لثابت عاجز غير عاقل ليس له القدرة على الإبداع، هذه الحالة فقط هي التي تجعل الباحثون يخضعون العلم بكل ما أوتي من براهين وقواعد إلى اتجاه واحد نحو الفلسفة التحليلية التي تعزي النهايات العليّة إلى الضرورة أو الصدفة، لكن ما كان بالصدفة لا يتكرر ولكننه تكرر فدل على أنه من تدبير خالق.

وأما القول بالضرورة فيقتضي القول بالنظام والقصد والغاية؛ وهذا ما يفضي إلى الإيمان بإله خالق حكيم، وهذا ما بيّنه إدوارد هارتمان في قوله ((إن قبول القول بوجود نظام في الطبيعة وأنه نتيجة

(٩٠) ابن القيم،طريق الهجرتين وباب السعادتين ، ط٢(دار السلفية، القاهرة، مصر-١٣٩٤هـ)،ص١٢٢.

الحوادث الميكانيكية يلزم القائل بهذا ان يختار واحدا من اثنين: فإما أن يقول بأن نظام الحوادث الطبيعية الناتجة من ميكانيكية الطبيعة غير مرتبط بالنواميس الميكانيكية و لم توجد تلك الحوادث الا صدفة، وإما ان يكون هذا النظام نتيجة ضرورية ثابتة لهذه النواميس وحادث من طبيعتها.

ففي الحالة الأولى يسقط زعم تعليل الحوادث بالنواميس الميكانيكية لأن الإتفاق (الصدفة) يكون في هذه الحالة العامل الوحيد في ايجاد النظام الطبيعي وهذا يلاشي إمكان التعليل بأصول طبيعية عاملة في الوجود على نظام مقدر...**وفي الحالة الثانية** يكون الحال على العكس إذ يُفضي إلى الاعتراف بوجود القصد لأن من مقتضيات الميكانيكية حدوث حوادث مطابقة لنظام مقدر اي تكون **الميكانيكية ذات غاية وقصد** ولا تنس ان كلمة ميكانيكية تعني آلة للتكوين او مجموعة من الوسائل وهذا يقتضي ان تكون موضوعة لغرض ولو لم تكن موضوعة لغرض لكان السائد في الكون فوضى عمياء...**وبعبارة أخرى** ان القصد يقتضي الميكانيكية ويستحيل بدونها كما يستحيل وجود الميكانيكية بدون وجود القصد.))[٩١]

ج/ الفرق بيننا وبينهم قولنا بوجود قوانين ثابتة أو قل متوازنة لكنها متنوعة من حيث النوعية أوالكيفية وهذا ما سنناقشه في المقدمة الثانية.

ولكن ما دليل اتهامنا لهم باستنادهم على أفكار فلسفية في استنباط القوانين العلمية؟

وما الدليل على أنها تتأثر بفكرة الجوهر الأول في الفلسفة الطبيعية، وتمثل العلة المؤثرة التي تتصف بصفات الكمال تلك التي لا يجوز نسبتها إلا لله الأحد الصمد؟

المقدمة الثانية: نبذة عن الأسس المنهجية للفلسفة الذرية (الفلسفة التحليلية ومفهوم البساطة وعلاقته بالعلة المؤثرة في الفلسفة المعاصرة):

لكي نفهم معنى قول العلماء بوجود ثابت كيفي أو نظرية موحَّدة؛ لابد أن نتعرض للمقدمة الثانية وهي عن الفلسفة التحليلية التي تمثل البعد الدوجمائي للمذهب التجريبي، وما يقدمه من أفكار عن الثابت الكيفي أو الجوهر الأول.

ذلك لأن "النظرية الذريّة" تعتمد اعتمادًا رئيسيًا على فكرة تفسير القضايا والحقائق بالطريقة التحليلية،

(٩١) محمد فريد وجدي ،على أطلال المذهب المادي ، ص ١١٨و١١٩

ولقد تعددت أسماؤها في الفلسفة الغربية فمنهم من يسميها قانون المبدأ، أو مفهوم البساطة، أو القضايا التحليلية أو القضية الذرية.

وقد اجتمعوا فيها على تحليل القضية إلى أبسط ما يمكن بحيث تنحل إلى عناصر لا تقبل التجزئة.

وهذه النظرية الفلسفية في أصلها شكلت سمة العصر ليس فقط في العلم بل في شتى الإتجاهات الفكرية والتي طغى عليها ((التقويض والتفكيك تفكيك العقل والعقلانية والمبادئ القيم والمعنى والدلالات والأهداف الغايات والتاريخ وفي عبارة جامعة تفكيك الإنسان وعالمه الثقافي وقد كانت ظاهرة التفكيك هذه، مصدر جاذبية تلك التيارات وسبب رواجها وما أكسبها من جدة لعلها تقوم بالأساس في التحرر من جميع مظاهر الجدية.))[(٩٢)]

ويذكر نيوتن ما يوضح مفهوم البساطة قائلًا: ((هو فرض فلسفي يقوم على أنه عندما نواجه بعدد من التفسيرات المختلفة الممكنة لإحدى الظواهر؛ فإنه يكاد دائمًا يثبت في النهاية أن أبسط هذه التفسيرات هو التفسير الصحيح.))[(٩٣)] و يرى فتجنشتين* وهو من أهم رواد المذهب التحليلي أن ((العالم ينحل إلى وقائع ذريَّة، منها ما هو مركب ومنها ما هو بسيط، والواقعة المركبة تتكون من وقائع بسيطة ثم تنحل إلى "أشياء" وهذه الأشياء هي أقصى ما تصل إليه عملية التحليل وصفات هذه الأشياء البسيطة أنها: ثابتة لا تتغير ولا تزول أو تتبدل، بسيطة لا تفسد فينتج أن الأشياء باقية إلى الأبد وخالدة؛ ونتيجة لما تقدم فإن هذه الأشياء تكوِّن جوهر العالم.))[(٩٤)]

---

(٩٢) عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر ،هيدجر ،ليفلي ستروس،ميشيل فوكو،ط(دار الطليعة للطباعة والنشر-بيروت)،ص١٥،بتصرف يسير.

(٩٣) ريتشارد موريس ،على حافة العلم،ص٢١٤و٢١٥.

* فتجشتين(١٨٨٩ ولد بالنمسا اهتم في بدايته بالهندسة والرياضيات مما قاده الى الاهتمام بأسس الرياضيات والفلسفة الرياضية تقابل مع برتراند راسل في كمبردج الذي كان مهتما أيما اهتمام بالرياضيات وبأسسها وفلسفتها و تحول بعدها إلى دراسة الفلسفة والمنطق ولقد زاول فتجنشتين مهنة التدريس في الفترة ١٩٢٠-١٩٢٦ فعمل مدرسا بجنوب النمسا، حصل على دكتوراة في الفلسفة في يونيو ١٩٢٩ وتوفي عان ١٩٥٢ له كتاب "رسالة منطقية فلسفية " وعدة مقالات))،راجع ديموقريطس فيلسوف الذرة باختصار،ص(٥١٩-٥٢١).

(٩٤) على سامي النشار ،على عبد المعطي محمد،ديموقريطس فيلسوف الذرة ،وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص٥٢٨.

وعلى نفس المنهج يسير "برتراند راسل"** في تحليله للطبيعة ولكن على النسق ((الذري المنطقي.))[٩٥] والذي يلاحظ عليه هو خلطه بين القضايا المنطقية واللغوية، وبين القضايا الطبيعية ما يدل دلالة جليّة على وجود علاقة متبادلة بين العلوم النظرية والتجريبية ارتبطت في أصولها بالفلسفة الذرية الديمقريطية.))[٩٦].

وفي العموم فقد اتخذت الفلسفة التحليلية اشكالا متعددة فمنها (ما هو مادي ومنها ما هو عقلي ومنها ما هو منطقي ومنها ما هو نفسي...الخ فيكون ماديا اذا كان بإيزاء مركب كيماوي مثلا، وقد يكون عقليا إذا كنا بإزاء فكرة عقلية او مفهوم عقلي، وقد يكون منطقيا إذا كنا بإزاء قضية منطقية ...وهكذا وقد اختلف الباحثون والفلاسفة في تسمية العناصر الأولية أو الوحدات الأساسية التي ينحل إليها الموضوع الذي ندرسه اونتناوله بالبحث، فلقد أسمى لوك وهيوم تلك الوحدات أو العناصر الأولية بمجموعة الإنطباعات الحسية، وأسماها ديكارت بالطبائع البسيطة، وأسماها ليبنتز بالذرات الروحية او المونادات، ويسميها فلاسفة التحليل المحدثين مثل فتجنشتين بالقضايا الأولية أو الذرية (Atomic.)[97]

** راسل: أستاذ للفلسفة بجامعة كمبردج "١٩١٠-١٩١٦" وأحد أعلام المنطق الرياضي في هذا العصر. نشر كتبًا كثيرة: منها كتاب قيم عن "فلسفة ليبنتز" "١٩٠٠" و"مبادئ الرياضيات" "١٩٠٣" و"المبادئ الرياضية" بالاشتراك مع هوايتهد... كتب أخرى في الفلسفة والسياسة والتربية كانت هدفًا لنقد المحافظين لما حوت من آراء متطرفة. وهو يذهب مع هوايتهد إلى إمكان استنباط الرياضيات من المنطق، ويعلن المنطق "المنقذ الأعظم" لأن الفلسفة تتطلب البرهان المنطقي، وليست تأليفًا تمليه المنافع الإنسانية كما يريد أصحاب البراجماتزم، والمنطق يدرس جميع العلاقات الممكنة، وهذه العلاقات تأليفات حرة تحسم بينها التجربة فيؤخذ بالعلاقات المطابقة للتجربة ويغفل ما عداها. والعالم الخارجي متكثر؛ وأصوله أو مبادئه ذرات هي أحداث، والمركبات تتألف من هذه الأصول، ولكن للمركب خواصه وفعله فلا يمكن تصوره كأنه مجرد مجموع.)) يوسف كرم ،تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص ٤٣١.

(٩٥) ينظر للمنطقية الذرية لراسل في المرجع السابق ، ص ٥٤٦،٥٤٧

(٩٦) انظر باستفاضة في المرجع السابق ، ص ٥٤٦،٥٤٧ ، بتصرف.

(٩٧) سامي النشار، ديموقريطس ص٥٢٢ ،بتصرف.

((كما لجأ أينشتين الى الطريقة التحليلية* بدلا من التركيبية وهنا لاتتكون نقطة الإبتداء أو الأساس من وحدات فرضية؛ بل من وحدات **اكتشفت تجريبيًا**، وهذه المبادئ تنشأ عنها معايير يعبر عنها رياضيًا والنظرية النسبية واحدة مما تسمى بنظريات المبدأ.)) [(٩٨)]

ونجد التناقض في قول أينشتين حين يرى أن الطريقة التحليلية لا تعتمد على أفكار قبلية بل وحدات اكتشفت تجريبيا، وبين ما عبر عنه فيما أطلق عليه بالشعور الديني الكوني.

ونفس التناقض أيضا في التفكير القبلي لأصحاب الفلسفة التحليلة فتلك الطريقة لابد أن تسفر عن ذرات أو مبادئ أولية غاية في البساطة لا تقبل التجزئة، وترتبط بمجموعة من الخصائص الكاملة التي لا تنسب إلا لله الخالق الحكيم، وهذا ما ينفيه العلم الحديث في بعض أجزائه ومثال ذلك وحدات ال"دي إن ايه" ،"DNA" المتناهية في الصغر التي تتكون منها الخلايا الحيّة؛ فقد اكتشف انها في غاية التعقيد والدقة ولا علاقة لها بالبساطة التي يتحدثون عنها.

المطلب الثاني: المذهب الذري وإشكالية العلة المؤثرة المتمثلة في ثابت كوني غير متعقل:

كيف تأثر المذهب الذرّي الحديث بالفلسفة الديموقراطية الذرية القديمة، وكيف تأثرت كذلك الفلسفة الإسلامية قبله بذات المذهب؟

هل التزم المذهب الذرّي في العصر الحديث بالقواعد العلمية التجريبية بموضوعية وحيادية خاصة في ظل إنكاره للأديان السماوية (التوحيدية الثلاثة كما يطلقون عليها)؟

ما هو نتاج هذا التأثر الفلسفي على العقيدة الإسلامية خاصة في باب الصفات الإلهية وما علاقة ذلك بقضية الجواهر المتجانسة وثابتها الكيفي؟

في المطلب السابق حاولنا إثبات كيف سبقت فلسفة العلوم التجريبية بإخضاعها لمفهوم ثبات القوانين الطبيعية على الرغم من أن هذا المفهوم ليس سوى أفكار قبلية تحمل أحكام مسبقة ولا تخرج عن أصنام

---

* و مبدأ التحليل في الفلسفة والعلوم يتخذ صورا متعددة كما اسلفنا، (والتحليل بصفة عامة تجزئ وتفتيت وحل الموضوع الذي نريد البحث فيه أو الخوض في مسائله إلى مكوناته وإلى عناصره ووحداته الأولية التي يتألف منها ،أو هو بصورة أخرى النفاذ إلى الوحدات النهائية التي ينحل إليها الموضوع قيد البحث)راجع، ديموقريطس، ص٥٢٢

(٩٨) ألبرت أينشتاين ، آراء وأفكار ،تصرف يسير،ص٢١٤

بيكون بحال.

كما حاولنا ايضاح نبذة مختصرة عن أهم المناهج التي اعتمدت عليها العلوم التجريبية في تشكيل منظومة القوانين العلمية الطبيعية بوجه خاص وفي توجيه الفكر الإنساني بوجه عام وقد كان هذا المنهج هو المنهج التحليلي التفككي.

و نقدنا لهذا المنهج ليس بصورة عامة ولا اهدارا لفائدته في كشف المعلومة واستخراج النتائج، بل إن نقده يأتي من جانب خاص؛ وهو ارتباطه بفلسفة الجوهر الأول، الأزلي الذي يُعزون إليه كل أمر ومبدأ، فتُسند العلل النهائية إلى ذرات غاية في البساطة لا تقبل التجزئة.

تلك الفلسفة التي تتعارض كليًا والعقيدة الإسلامية حيث تحمل في طياتها صفات الكمال التي لا تجوز إلا في حق الله الأحد الصمد، كما أنها تثبت –كما أسلفنا– أن العلم لا ينفصل عن العلم الإلهي وأن فصله عنه يعني تفعيل الفلسفة والدوجمائيات المحرفة الأخرى.

ومن أهم المذاهب المعاصرة التي اعتمدت على فلسفة التحليل وفرضية البساطة بشكل رئيسي "المذهب الذرّي"؛ على الرغم من أنه كان يطرح قديمًا على شكل آراء تختلط بالميتافيزيقا وليس كما تصورها البعض حسيّة محضة؛ حيث اعتمد في أساسه على الخيال والإستنتاج العقلي وقليل من الملاحظة الواقعية، و لم يستند على وسائل ولا أدوات علمية أو بحثية كما هي في العلم الحديث.

المسألة الأولى: عرض النظرية الذرية في الفلسفة الطبيعية القديمة.

تعريف المذهب الذريّ Atomism: يُعرف المذهب الذرّي بأنه: ((اتجاه فلسفي يرمي إلى أن مادة البحث يمكن أن تقسم إلى جزيئات صغيرة لا تقبل التجزئة فهي أشبه بالذرة، وقد طبق في علوم مختلفة أقدمها الطبيعيات عند ليوقبوس وديموقريطس، ويرد الكون إلى جزيئات صغيرة تتلاقى فيكون الوجود، وتتفرق فيكون العدم))[(٩٩)]

((ولقد رأي ديموقريطس* (٤٣٠ق.م)، أنه من الممكن تقديم تفسير مقنع للخصائص الفيزيائية للمادة

(٩٩) توفيق الطويل،معجم الفلسفة، (القاهرة–الهيئة العامة لشؤون المطابع ،الأميرية، ١٤٠٣–١٩٨٣م)، ص١٧٦.

* فيلسوف يوناني ولد في أنبرة،(٤٦٠–٣٧٠)وكان أحد الفلاسفة المؤثرين في عصر ما قبل سقراط وكان تلميذا للفيلسوف ليوقيبوس الذي صاغ النظرية الذرية للكون

مثل قابليتها للإنضغاط والانقسام اذا افترضنا أن المادة تتألف من جزيئات صغيرة))[(١٠٠)]

وعلى حد قول معلمه ليوقبوس ((فالأشياء يمكنها أن تتجزأ مرة تلو الأخرى إلى أجزاء أصغر فأصغر لدرجة بعيدة عن مقدور الحواس لكن في النهاية يصل الى نقطة عندها يصبح التقسيم بعد ذلك مستحيلا.))[(١٠١)]

تجانس الجواهر

ولكن كيف يمكن لجواهر متكثرة ، منقسمة أن توصف بالأزلية ؟

حاول ديموقريطس ومعلمه ليوقبوس التوفيق بين القول بوجود ذرات متكثرة لا نهائية، وبين وجود جوهر أزلي ثابت الكيفية؛ وقد ذكرنا من قبل الغرض الدوجمائي لهما في محاولة التوفيق بين المذهب الإيلي في فكرة وحدة الوجود، والإكتفاء بالعالم المنغلق، وبين المادية التي تنفي وجود أي عالم غيبي**.

و كان الحل في القول بوجود جواهر كثيرة لا تتجزأ لأبسط منها؛ لكنها **متجانسة تتشابه في الكيفية** مع اختلافها وتعددها اللانهائي في الصفات الكميّة ومن ثم فبرغم من التنوع الكمي فهناك عامل موحد مشترك بين جميع الذرات يحمل سر الكون يكمن في كل منها على حدى لكنه ثابت متجانس .

ويذكر ((ليوقبوس* Leucippusأن الطبيعة النهائية هي عدد لا محدود من جزيئات صغيرة الكثرة مطلقة لكنها مع ذلك "واحد"، فإن المادة النهائية لا تزال بعد مطلقة في تجانسها على الرغم من وجودها في هذه الصور المنفصلة بلا حدود **إن جميع الجزيئات** اللامحدودة **متشابهة** تماما في جوهرها وتوجد لهذا السبب فقط طبيعة نهائية واحدة...وفي هذا الطريق إذن فكر ليوقبوس أنه قد حل مشكلة الواحد والكثير، لقد أسس وحدة سمحت مع ذلك بكثرة لامتناهية كثرة زودت مع ذلك إلى أقصى حد وحدة كامنة.))[(١٠٢)]

---

(١٠٠) هانز ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية ، ترجمة فؤاد ذكريا ،ص ١٥٣.

(١٠١) سامي النشار،ديموقريطس فيلسوف الذرة ، ص٢٠٢، بتصرف

** انظر التمهيد من نفس الرسالة

* ليوقبوس معلم ديموقريطس وهو أول مكتشف للنسق الذري ازدهر حوالي ٤٣٠ ق.م

(١٠٢) سامي النشار،ديموقريطس فيلسوف الذرة ، ص٢٠١و٢٠٢، بتصرف.

ويعني بتشابهها في الطبيعة تمامًا أنها ((ليست لها أية كيفية ولا تتمايز بغير الخصائص اللازمة من معنى الامتداد وهي الشكل والمقدار أما الشكل فمثل A, N ومنها المستدير والمجوف والمحدب والأملس والخشن الى غير ذلك وأما المقدار فيتفاوت مع إبائه القسمة وخلوه عن الثقل))(١٠٣)

و ذرّات ديموقريطس لها صفات عدة منها: (**أنها قديمة** من حيث أن الوجود لا يخرج عن اللاوجود، **و دائمة** من حيث أن الوجود لا ينتهي الى اللاوجود، **ومتحركة بذاتها** وواحدها الجوهر الفرد.))(١٠٤)

وهذا الفكر المطلق في تجانس الجواهر، من حيث الكيفية مع اختلاف الصفات الكميّة، هو فكر تأملي محض لا علاقة له بالتجربة والملاحظة؛ حيث أنه فكر موغل في القدم، يرجع أصوله لألفي وخمسمائة عام قبل الميلاد، وما نريد الوصول إليه أنه يتشابه والنظرية الذريّة في العصر الحديث حدّ التطابق.

فكما يقول هانز: ((الواقع أن نظرية ديموقريطس إنما هي مثل واضح لما يستطيع الإستدلال العقلي أن يحققه، وما لا يستطيع بلوغه ففي استطاعة الإستدلال العقلي أن يقدم تفسيرات ممكنة، أما كون التفسير صحيحا أو غير صحيح فهو أمر لا يمكن معرفته على طريق الاستدلال وانما ينبغي ان يرتبط بالملاحظة و لم يكن في استطاعة اليونانيين أن يحققوا نظرية الذرات باختبار تجريبي...–وما يهمنا– إن النظرية الذَريّة قد اقتلعت من تربة التأمل الفلسفي وأعيد غرسها في تربة البحث العلمي؛ عندما وضع لها أساس من التجارب الكميّة قبل مستهل القرن التاسع عشر مباشرة.)(١٠٥)

مما سبق يتبين ما يلي:

أ/استطاع ديموقريطس حل مشكلتين رئيسيتين لدعم مذهبه، **الأولى:** مشكلة قِدم المادة وعدم فناؤها وما سيترتب عليه من فلسفة إلحادية متكاملة، **الثانية:** مشكلة الإختلاف والتمايز اللامحدود في العالم مع القول بجوهر أولي أزلي؛ إذ كيف لجوهرٍ بدائيّ بسيط أن يتشكل منه –أو يصدر عنه على قول الأرسطيين– كل هذه التنوعات المختلفة في الكون!

---

(١٠٣) يوسف كرم،تاريخ الفلسفة اليونانية ،ص٥٠، بتصرف يسير.

(١٠٤) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ،ص٥٠/ وانظر ديموقريطس فيلسوف الذرة، ص٢٠.

(١٠٥) هانز ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية ، ترجمة فؤاد ذكريا، ص١٥٣.

لذا فقد أنتهو إلى وجود جواهر كثيرة، بسيطة، ثابتة من حيث الكيفية؛ وإن تغيرت واختلفت صفاتها الخارجية تلك الصفات التي ستحدد كمية المادة ونوعها وشكلها وحجمها...وهذا هو عمادة المنهج الذري الحديث.

ب/إن نقدنا للمذهب الذرِّي ليس موجه مباشرة إلى الذرة ومكوناتها، ولا موجهًا لنقد ديموقريطس الإغريقي لذاته؛ ولكن لما اكتسى به هذا المذهب في العصر الحديث من بعد الفلسفي لا تزال تلك النظريات تعتمد عليه حتى الآن في آلياتها التجريبية كما يحدث أحيانًا إخضاع التجربة للفلسفة بصورة مباشرة لا العكس -كما سنرى في نظرية الأوتار الفائقة- فالأفكار الإغريقية القديمة الناشئة عن الملاحظات العقلية الممتزجة بدوجمائية إلحادية لا تزال تمثل القالب الأساسي، والفكرة المركزية للعلوم الذرية الحديثة، تلك الأفكار التي اجتاحت الثقافات المختلفة عقب سياستي التقارب والهيمنة الغربيين، وأثرت بلا شك في تكوين منظومة الفكر الإنساني للمسلم المعاصر وأثرت في مسألة الإحلال والإبدال الصفاتي بتعطيل الصفات الربانية بصورة غير مباشرة و لا إرادية.

المسألة الثانية: النظرية الذريّة في الفلسفة الإسلامية.

كيف تأثرت الفلسفة الإسلامية قديمًا بفكرة تجانس الجواهر والفلسفة الذرية ؟

بدايةً فإن القول بتأثر الفلسفة الإسلامية على يد المتكلمين قديمًا بفلسفة الذرة، قد يجعلنا ندرك كيف يمكن أن تتأثر الثقافات المختلفة ببعضها البعض، كما يؤكد على أن الثقافة الإسلامية قد يتكرر فيها ذات التأثر في حقبة من الزمن كما هو في العصر الحديث، وإن كان بشكل آخر مختلف يقترب من الحياة العملية و العلمية.

وتتلخص قضية الجوهر الفرد عند الفلاسفة الإسلاميين -وهو ما يقابل مصطلح الذرة في الفلسفة اليونانية- في أن هذا الجوهر[*] ((قد يكون قابلًا للتجزية فيكون جسمًا مركبًا، وقد لا يكون قابلًا للتجزية فيكون في غاية الصغر والحقارة.))(١٠٦)

---

[*] (وكثيراً ما يقع في كلامهم لفظ الجوهر متناولاً للجسم وكثيراً ما يقع مختصاً بالفرد)، درء تعارض العقل والنقل (١٨٥/٤).

(١٠٦) درء تعارض العقل والنقل (٤ / ١٨٥)بتصرف.

وقد بنو أساس فكرهم ((على أن-الأجسام-مركبة من الجواهر المنفردة وأن الجواهر متماثلة.))[١٠٧]

وممن قال بذلك المعتزلة: ((فإنهم بنوا أصل دينهم على الجسم والعرض، الذي هو الموصوف والصفة عندهم، واحتجوا بالصفات التي هي الأعراض، على حدوث الموصوف الذي هو الجسم، وتكلموا في التوحيد على هذا الأصل، فنفوا عن الله كل صفة، تشبيها بالصفات الموجودة في الموصوفات التي هي الأجسام))[١٠٨]

وقد ترتب على ذلك تعطيلهم لسائر الصفات الإلهية فمغزى كلامهم ((أنه ليس لله علم ولا قدرة ولا حياة، وأن أسماءه الحسنى: كالعليم والقدير والسميع والبصير والرءوف والرحيم ونحو ذلك، لا تدل على صفات له قائمة به، وأنه لا يتكلم ولا يرضى ولا يسخط، ولا يحب ولا يبغض، ولا يريد إلا ما يخلقه منفصلا عنه من الكلام والإرادة، وأنه لم يقم به كلام.))[١٠٩]

والقائلون بذلك يدّعون من وراء قولهم نوعًا من تتريه الله عن التشبيه والتمثيل لخلقه؛ فينفون عنه الجسمية سبحانه وتعالى.

ولابد أن ننتبه بأنّ أساس فكرة الجسم والجوهر لا تناسب الحديث عن مقام الله عز وجل سواء بالنفي أو الإثبات وفيه من الجرأة على الله والإلحاد في أسمائه جل جلاله.

فمن نفي الجسمية عن الله تعالى -من الفرق الإسلامية- فقد وقع في التعطيل كما بينا، ومن أثبتها لله تعالى فقد وقع في التشبيه.

((وقد نقل أن أبا حنيفة رحمه الله، لما سئل عن الكلام في الأعراض والأجسام؟ فقال: لعن الله عمرو بن

---

(١٠٧) درء تعارض العقل والنقل (٤ / ١٧٩-١٧٦).

(١٠٨) أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: أحمد شاكر، ط١(الناشر: وزارة الشؤون الإسلامية، والأوقاف والدعوة والإرشاد-١٤١٨)، (ص: ٢٧٨).

(١٠٩) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم،ط١(جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية/١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م)، (٢/ ١٠٢).

عبيد، هو فتح على الناس الكلام في هذا.))[١١٠]

والجسم والجوهر والعرض في باب الصفات كلها ألفاظ بدعية ليست من هدي السلف يقول ابن تيمية رحمه الله: ((والأصلُ في هذا الباب أنَّ كل ما ثبت في كتاب الله أو سنة رسوله وجبَ التصديقُ به، مثل عُلوِّ الربّ واستوائه على عرشه ونحو ذلك. وأما الألفاظ المبتدعة في النفي والإثبات مثل قول القائل: هو في جهة أو ليس هو في جهة، وهو متحيز أو ليس بمتحيز، ونحو ذلك من الألفاظ التي تنازع فيها الناس، وليس مع أحدهم نصٌّ، لا عن الرسول ولا عن الصحابة والتابعين لهم بإحسان ولا أئمة المسلمين، فإن هؤلاء لم يقل أحدٌ منهم: إنّ الله في جهة، ولا قال: ليس هو في جهة؟ ولا قال: هو متحيز، ولا قال: ليس بمتحيز؟ ولا قال: هو جسم أو جوهرٌ، ولا قال: ليس بجسم ولا جوهر. فهذه الألفاظ ليست منصوصة في الكتاب ولا في السنة ولا الإجماع. والناطقون بها قد يُرِيدون معنى صحيحًا، وقد يريدون معنًى فاسدًا، فمن أراد معنًى صحيحًا يوافق الكتابَ والسنة كان ذلك المعنى مقبولاً منه، وإن أراد معنًى فاسدًا يخالفُ الكتابَ والسنة كان ذلك المعنى مردودًا عليه.))[١١١]

نقد ابن تيمية للثابت الكيفي في الجوهر:

وبالإضافة إلى الشرك الجليّ في فكرة تماثل الجواهر السابقة؛ فإنها فكرة لا تستقيم عقلًا ولا منطقًا!

وقد ردّ عليهم الإمام ابن تيمية–رحمه الله–بأن الإختلاف الصحيح فيما بين الجواهر هو اختلاف **كيفي** وليس كمي فقط؛ بل أنّ الإختلاف في مادة الأجسام ظاهر الأثر عن الإختلاف في أعراضها الطارئة عليها يقول–رحمه الله–: (فنحن نعلم بالضرورة والحس اختلاف الأجسام المختلفة، كما نعلم اختلاف الاعراض المختلفة، وليس الإختلاف هنا عائد إلى الاعراض، لا إلى المعروض (الجوهر)، والقول بهذا مخالف للحس، فإن نفس النار مخالفة للماء ليس مجرد حرارة النار هي المخالفة لبرودة الماء، بل نحن نعلم أن النار تخالف الماء أعظم مما نعلم أن الحرارة تخالف عرضاً قائماً بغيره، وهو صفة محسوسة بالمس، وكذلك بين السواد والبياض من الاشتراك في العرضية واللونية، والقيام بالغير، والرؤية بالبصر، وغير

---

(١١٠) شرح الطحاوية – ط الأوقاف السعودية، (ص: ٥٤١)

(١١١) ابن تيمية، جامع المسائل، تحقيق عزير شمس، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ط١٤٢٢،(٣/ ٢٠٢)، وانظر أيضا: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية ، (٢/ ١٠٥)

ذلك من الصفات أعظم من الإشتراك بين الماء والنار ؛فإن الاشتراك بينهما هو في القدر ونحو ذلك من الكميات، والاشتراك في الكيفية أعظم من الاشتراك في الكمية فإذا كان ذلك لا يوجب التماثل فذاك بطريق الأولى.)[١١٢]

((وقد أخبر الله تعالى في كتابه بنفي تساوي بعض الأجسام وتماثلها، كما أخبر بنفي ذلك عن بعض الأعراض فقال الله تعالى: {وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ }[سورة فاطر :١٩ – ٢٢].))[١١٣]

مما سبق يتبين أنّ:

–قضية الجوهر الثابت في كيفيته لا يتغير ولكن تتغير عوارضه وصفاته الخارجية ومن ثم يحدث التكثر والإختلاف...هذه النظرية تتشابه عند كلا من الفلسفتين الإسلامية والغربية إلى حد كبير، وإن اختلفت طريقة عرضهما للقضية؛ إلا أن النتيجة باتت واحدة في كلٍ من الفلسفتين.

فالفلسفة الغربية خاضت في مسألة الجواهر وتماثلها الكيفي لتسوى الإله بالعبد ومن ثم تلغي الألوهية بالكلية، ثمّ تسند صفات الكمال للمادة الطبيعية، وتقول بعلّة مؤثرة داخل العالم لا خارجه جاحدة بالله العَليّ الأعلى، ما يفضي لفلسفة وحدة الوجود.

أما المتكلمة فقد نفوا الجسمية عن الله مع القول بتماثل الجواهر وهذا النفي الظاهر منه التتريه لكن في باطنه تعطيل الخالق –سبحانه وتعالى– عن صفاته العلوية، ونفي أن الله بائن عن خلقه–سبحانه– ونقول لهم أنّ الله جل جلاله ((لو لم يكن مباينًا لكان إما مداخلًا لها حالًا فيها أو محلًا لها والله تعالى متره عن ذلك.))[١١٤]

إنّ تأثر الفلسفة الإسلامية بالنظرية الذريّة أكبر دليل على إمكانية تأثير مثل هذه النظريات على العقيدة الإسلامية وإن اختلفت طرقها في العصر الحديث عن سابقه.

---

(١١٢) درء تعارض العقل والنقل، (٤ / ١٧٩–١٧٦)، بتصرف

(١١٣) المرجع السابق، (٥ / ١٩٤)

(١١٤) ابن تيمية ، مجموع الفتاوى، (٦/ ٣٨).

المسألة الثالثة: النظرية الذريّة في العصر الحديث (النظرية الأُم).

ذكرنا في مقدمة المبحث الأول إشكالية ثبات القوانين الطبيعية، وأدركنا الجهود الحثيثة في محاولاتهم لفرض قانون ثابت يسرى عليه جميع النظريات العلمية ويوحّد القوانين حول عليّة واحدة يكلون إليها جميع التفسيرات النهائية لقوانين الطبيعة، وتحدثنا أن من أهم تلك القوانين التي طرحت بهذا المعنى هو قانون او مفهوم البساطة التي تعتمد عليها الفلسفة التحليلية والمذهب الذري القديم.

ونتحدث الآن على الجانب التطبيقي في العلوم المعاصرة لهذه الفكرة؛ إلا أن الحديث عن أقسام العلوم يحتاج إلى أعمار وأبواب ونحن قيض الإختصار ومن أراد التطبيق سيرى كيف هم أسندوا العلة النهائية إلى بسائط أزلية متناهية في الصغر تضاهي صفات الكمال لله تعالى، في مجالات شتى من العلم الحديث لذا سنحاول التركيز على فكرتين هامتين من خلال نظرية الأوتار الفائقة.

الفكرة الأولى: مشكلة توحيد القوانين إلى ثابت بسيط أزلي وما يتعلق بنظرية الأم، **والثانية:** شرح لماهية هذا الثابت الأزلي لدى العلماء المعاصرين فيما يسمى بالحركة الإهتزازية للأوتار الفائقة.

أولًا- إشكالية التوحد الكوني على نظرية أُم موحِّدة ونقدها:

ونتحدث الآن على الفكرة الأولى في إخضاعهم القضايا التجريبية لفلسفة التحليل بغرض توحيد العلل النهائية لعلة واحدة مؤثرة، وذلك عبر مستويين رئيسيين في العلوم المعاصرة.

المستوى الأول الذريّ و يتضح ذلك كما يقول ريتشارد موريس في توضيحه لرفض العلماء لفكرة التنوع في مقابل فكرة البساطة في تحديد مكونات المادة الأساسية.

يقول: ((إن فكرة عدد العناصر الكيماوية الذي يبلغ "الإثنين والتسعين" هو عدد أكبر الى حد بالغ ان يجعلها المكونات الأساسية للمادة، و هذه الفكرة قد حفّزت الفيزيائيين الى اكتشاف مكونات الذرة، البروتون والنيوترون والإلكترون-على أساس أنها المكوِّن البسيط لجميع عناصر الكون وليس الإثنين وتسعين عنصر- **والإحساس** بأنّ عالم تحت الذرة لا يمكن أن يكون مصنوعًا من مئات الأنواع المختلفة من "الجسيمات الأولية" هو الذي أدى إلى اكتشاف "الكواركات" وأدي في النهاية الى البحث عن نظرية موحدة لقوى الطبيعة ونحن لا يمكننا حقا أن نبرهن على أن البنيات الأساسية للطبيعة يجب أن تكون بسيطة على أن افتراض هذا الفرض هو فيما يبدو مفيدا بالتأكيد.))[١١٥]

---

(١١٥) ريتشارد موريس،على حافة العلم، (ص٢١٤و٢١٥).

وعلى المستوى الكسمولوجي[الفلكي] أتى توحيد العلل في القول بنظرية الإنفجار الكبير الـــــ"بج بانج"**Big Bang** والتي تقول بأنَّ نشأة الكون نتج عن انفجار أو((تَفَجَّر كتل ميكرسكوبية متناهية في الصغر، وهذه العوالم -أي الكتل- دقيقة لكنها فائقة الكتلة، الأمر الذي يتطلب تطبيق كل من نظريتي ميكانيكا الكم والنسبية العامة في آن واحد.))(١١٦)

وبمعنى أوضح فإن نظرية الإنفجار الكبير والتي ترُجع نشأة الكون كله إلى تفجر ذرة واحدة بسيطة لكنها فائقة الكتلة؛ تتطلب القول بوجود تفسير موحد لجميع القوى الفيزيائية -الأرضية-، والقوي الفلكية الكونية، وذلك يتطلب أن تتوحد القوانين الأرضية مع القوانين الفلكية في قانون واحد يَردّون إليه العلة النهائية المفسرة لكل تلك التغيرات؛ إلى تلك الكتل الميكرسكوبية المتناهية في الصغر.

لكنّ أكبر نظريتين في تصور الكون، وهما نظريتي الكم (وتخص الذرة)، والنسبية (وتخص الفلك) لا تبدوان كذلك بل لكل منهما قوانين تختلف عن الأخرى.

وهو ما يقول به **أينشتين** نفسه: ((إنَّ تصوّرنا الراهن للكون يتضمن حقيقتين تامتي الإنفصال-تصوريًا- كل منهما عن الأخرى ولو أنهما مرتبطان نسبيًا، وهاتان الحقيقتان هما الأثير الجاذبي والمجال المغناطيسي أو كما يمكن أن تسميا أيضا المكان والمادة، ولاشك انه سيكون تقدما هائلًا لو أمكن أن نفسر المجال الجاذبي والمجال الكهرومغناطيسي على اعتبارهما تكوينًا موحدًا.))(١١٧)

وبصورة أكثر إيضاحًا فنحن ((وبحسب القوانين الحالية فإن العالم يبدو كأنه منقسم في عمق مستوياته الأساسية، بحيث يتطلب مجموعة من القوانين عند التعامل مع الأشياء الكبرى-الأفلاك والمجرات-ومجموعة أخرى مختلفة وغير متوافقة عند التعامل مع الأشياء الصغرى-الذرات وما دونها-.))(١١٨)

ومن ثم فالتناقض الملحوظ بين قوانين القوتين "الجاذبية" في الأفلاك و"الكهرومغناطيسية" في الذرات يجعل

---

(١١٦) برايان جرين ،الكون الأنيق والأوتار الفائقة ،والأبعاد الدفينة، والبحث عن النظرية النهائية، ترجمة د.فتح الله الشيخ، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، إعداد المنظمة العربية للترجمة المعهد العالى العربي للترجمة، الجزائر ، ط١،ص١٨ ،بتصرف يسير.

(١١٧) ألبرت أينشتاين ،أفكار وآراء، ص٢٤

(١١٨) برايان جرين ،الكون الأنيق، ص١٨،بتصرف يسير.

القول بوجود علّة واحدة للتاثير الذري والكوني معًا أمرا مستحيلًا؛ وهو ما يتنافي مع مفهوم البساطة وتوحد العلل المؤثرة في علة أزلية داخل جزيئات المادة في جزء لا يتجزأ.

ويؤكد على ذلك الرأي "برايان جرين" أحد منظري فرضية "الأوتار الفائقة" أو النظرية الأم قائلًا: ((إن المشكلة تكمن في أنّ الفيزياء الحديثة تقوم على ركيزتين أساسيتين،
الأولى: هي النظرية النسبية العامة لألبرت أينشتين، وهي تمنحنا الإطار النظري لفهم العالم في أبعاده الكبرى، النجوم والمجرات وتجمعات المجرات، وحتى ماوراء المدى البعيد للكون نفسه .
أما الركيزة الثانية: فهي ميكانيكا الكم، وهي التي تزودنا بالإطار النظري لفهم العالم في أصغر أبعاده: الجزيئات و الذرات وحتى الدقائق تحت الذرية مثل الإلكترونات والكواركات.

وعلى الرغم من يقين علماء الفيزياء تجريبيًا من، صحة كل التنبؤات التي بشرت بها كل من هاتين النظريتين، غير أن نفس هذه الوسائل النظرية أدت وبشكل لا يقبل الجدل إلى إن **إحداهما تنفي الأخرى** بحيث لابد من أن تكون واحدة منهما فقط على الصواب، وهكذ فإن النظريتين اللاتان تشكلان أساس التقدم الهائل في الفيزياء خلال المائة عام الماضية غير متوافقتين-أي التقدم الذي فسَّر تمدد السماوات من جهة، وفسَّر البنية الأساسية للمادة من جهة أخرى-))(١١٩)

نقد مسألة توحيد القوانين على نظرية موحدة:
إنّ القول بوجود نظريتان مختلفتان في تفسير العالم؛ يعارض فكرة الثابت الكيفي والعلل الأولية الأزلية والبسيطة ذات صفات الكمال التي أفرط العلم الحديث في وصفها على نسج النظرية الذرية القديمة.
و في المقابل لو تم إثبات تناقض أو انفصال النظريتان اللاتان تفسران قوانين العالم وهما نظريتي "الجاذبية" و"الكم"؛ فهذا-من وجهة نظرهم- ينبئ بتدخل خارجي، وينبئ بإله علوي.

مما يعني انهيار فلسفة المذهب الواحدي أو فلسفة الكم بأكملها، وهذه فكرة لا تروق لعلماء البحث العلمي الحديث الذين اسندو العلل النهائية المؤثرة لجزيئات الكون إلى مؤثر مادي موحد هو جوهر العالم

---

(١١٩) المرجع السابق، ص١٧، بتصرف يسير

-كما اسلفنا- في مقابل رفضهم لإله خالق متعالٍ عليم حكيم.
- ونقضنا للمشكلة من الجانب الإلهي لا يعني أن إثبات نظرية الأوتار تتعارض مع وجود إله علويّ يحكم الكون، لأن هذه ليست مشكلة داخل منهج البحث العلمي في الإسلام من الأساس، والذي يُرجئ العلة النهائية في الخلق والتدبير إلى إله متفرد بصفات الكمال، عليم بما كان وما يكون ما لم يكن لو كان كيف يكون.

لكننا في محاولة لتوصيف إشكالية فلسفية وقعت فيها مناهج البحث العلمي الغربي،حينما اتخذوا **الواحدية المادية** معيارًا نهائيًا يرتكزون عليه في تفسير جميع القوانين العلمية، وجعلوا من العلل المفتقرة علّة واحدة قائمة بذاتها، مؤثرة قادرة، أزلية، وهذا هو الفارق بين من يتخذ الغاية العلوية ركيزة في منهجه وتستوي عنده بعد ذلك الوسائل والعلل الثانوية طالما في النهاية هي من ذات المصدر؛ وبين من يعبد الوسائل والعلل الثانوية؛ ومن ثم يظهر التناقض والإضطراب ويتفشى التعسف والجمود حينما تتعارض او تختلف تلك الوسائل مع بعضها البعض .

وإيغالًا في المذهب الواحدي، وحول البحث عن عالم منغلق يتكون من ذرات متماثلة، ومتناهيه في البساطة والأبدية، ومفسرة لجميع تباينات الكون وأسراره المعجزة، ومتغيراته المسكتة، وبعد إخفاق "ألبرت أينشتاين" في محاولته للتوفيق بين النظريتين المتنافرتين لتوحيد القوى الكونية، فيما اسماه بـــــــــ
((نظرية المجال الموحد**Unified Field Theory** لتوحيد القوتين (الجاذبية والكهرومغناطيسية.))(١٢٠)
تصدَّت نظرية الأوتار الفائقة **SuperstringTheory** للإجابة عن تلك الإشكالية.

حيث تسعى طائفة من الفيزيائيين المعاصرين التوفيق بين النظريتين في محاولة لتوحيد المفاهيم العليّة المؤثرة للجمع بين أسباب قوى الجاذبية، وفيزياء الكم في قانون موحّد.

ولقد تصدَّرت نظرية "الأوتار الفائقة" لفكرة توحيد الكون بتركيبية قبلية في نسق أشبه بفلسفة "وحدة الوجود" لكنها تتسم بتطرف إلحادي ملحوظ؛ ضاربة بالتجربة والملاحظة والقوانين العلمية عرض الحائط، و متخذة منهج ثبات القوانين الطبيعية، والتحليل والتبسيط كركيزة أساسية لإثبات الفرضية؛ ومن ثمّ فلم تخلو من إرهاصات فلسفية ومبادئ أولية-تخالف منهجها-في اثبات فرضياتها الفيزيائية.

فكما يقول بذلك جرين: ((فانطلاقًا من مبدأ "واحد"هو: أنّ كل شيء على أصغر المستويات الميكروسكوبية يتكون من تجمع جدائل متذبذبة؛ فإن نظرية "الأوتار" تزوِّدنا بإطار مفرد للتفسير قادر

(١٢٠) برايان جرين ، الكون الأنيق والأوتار،ص٣٠

على احتواء كل القوى، وكل المادة.))[١٢١]

كما أنها على حد قوله ((تملك المقدرة على الإجابة عن الأسئلة الأولية المتعلقة بأهم مكونات الطبيعة الأساسية والقوى.))[١٢٢] ، أي التوفيق بين النسبية العامة وميكانيكا الكم.

ثانيا – شرح ماهية الثابت الكيفي في الفلسفة المعاصرة (نظرية الأوتار الفائقة):

((أرست أبحاث كل من كومسون ، وإرنست رذرفورد ، ونيلز بوهر، وجيمس تشاويك في بداية الثلاثينيات من القرن العشرين نموذجًا للذرة يماثل النظام الشمسي الأمر المألوف لمعظمنا وتتكون الذرات– التي صارت أبعد ما تكون عن كونها مادة أولية–من أنوية تحتوي على بروتونات ونيوترونات محاطة بحشد من الإلكترونات في مداراتها، ولفترة ما اعتقد كثير من علماء الفيزياء أن البروتونات والنيوترونات والإلكترونات هي الذرات "الإغريقية"غير أنه في عام ١٩٦٨م، وجد العلماء التجريبيون أن البروتونات والنيوترونات ليست أولية هي الأخرى، وأثبتوا أن كل من البروتونات والنيوترونات تتكون من ثلاث جسيمات أصغر تسمى"كواركات"**Quarks** كما أثبتوا أن الكواركات نفسها تجيء على نوعين أطلقوا عليها صفتي

"أعلى"و"أسفل" ويتكون البروتون من كواركين اثنين من نوع أعلى، وكوارك واحد من نوع أسفل بينما يتكون النيوترون من كواركين أسفل وكوارك واحد أعلى.))[١٢٣]

((إذا فالمادة تتكون من ذرات وهي بدورها تتكون من كواركات، وإلكترونات، وتبعا لنظرية الأوتار فإن كل هذه الجسيمات هي في الواقع أنشوطات دقيقة لأوتار متذبذبة))[١٢٤]

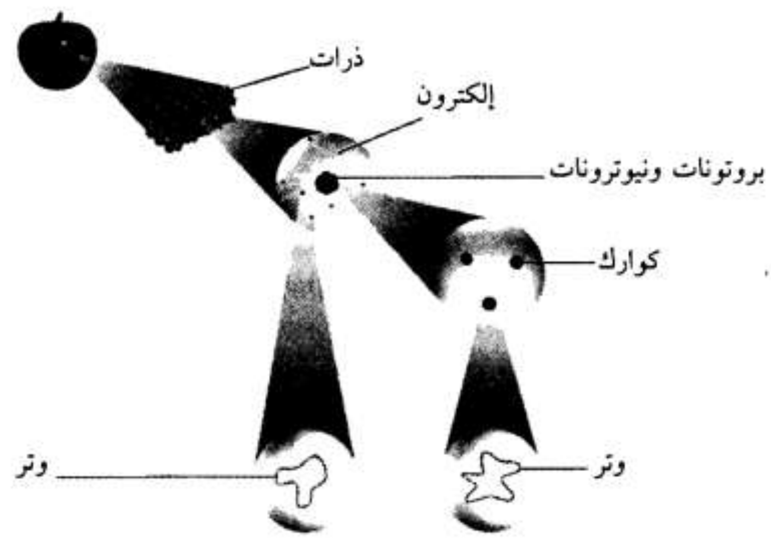
---

(١٢١) برايان جرين ،الكون الأنيق،ص٣١

(١٢٢) المرجع السابق،ص٣٣

(١٢٣) جرين،الكون الأنيق ،ص٢١

(١٢٤) المرجع السابق،ص٣٠



تتكون المادة من ذرات، هي بدورها تتكون من كواركات وإلكترونات. وتبعاً لنظرية الأوتار فإن كل هذه الجسيمات هي في الواقع أنشوطات دقيقة لأوتار متذبذبة.

[والصورة المرفقة توضح ذلك] .

((وتفترض نظرية الأوتار أنّ ما نشاهده من خواص الجسيمات هي مجرد انعكاس للطرق المختلفة التي يمكن أن يتذبذب بها الوتر...وكل نسق من ذبذبات الأوتار يظهر على شكل جسيمة تتحدد كتلتها وقوة شحنتها بواسطة نسق اهتزازت الوتر. والإلكترون وتر يتذبذب بطريقة واحدة، أما الكوارك الأعلى فهو وتر يتذبذب بطريقة أخرى وهكذا.))(١٢٥)

نقد النظرية

وعلى كلٍ فخواص وحدات البناء قد تتغير، من حيث الشكل والحجم والكم، بل قد يتم اكتشاف وحدات بناء أقل دقة وبساطة مع التطور العلمي، إلا أنّ العلة المؤثرة الجوهرية هنا هي الحركة الإهتزازية للأوتار؛ هي الصانع والمكوَّن لجميع أجزاء الكون والمتصف بالأزلية وعدم الفناء، والكامن في بواطن الجواهر الذريّة سواء أكان هذا الجوهر نواة أم كوراك أم وتر مهتز؛ فسيظل هو محور النظرية الذرية.

و سواء كانت هذه النيوترونات والأوتار مادية محضة، أم طاقة روحيّة حالّة في الذرات –على قول آينشتاين– أم كانت ذرات روحية "موناد"–على قول ليتنز–أو منطقية وقضايا ذرية –كما عند راسل–

(١٢٥) جرين،الكون الأنيق ،ص٣١،بتصرف يسير

فستكون النتيجة وجود فلسفة قبلية واحدة في محاولة اثبات أن الفاعلية المؤثرة كامنة في الوحدات البسيطة المسماه بالجوهر الذري، وإليها يرجع الأمر كله؛ وبه تسند صفات الكمال وتعطل صفات أخرى، ويختزل العلم على العلوم الوضعية في عالمها المغلق، وإنكار للعلم الإلهي.

ثالثًا- نظرية الأوتار وتوحيد العلل الكونية على حركة الأوتار:

وتبدو نظرية الأوتار الفائقة الأكثر تعصبًا للفكر الواحدي في سعيها لتوحيد جميع القوى المكتشَفة-القوى الأربعة وهي: الجاذبية والكهرومغناطيسية والقوى القوية والضعيفة- وإرجاعها لعّلة تأثيرية واحدة تدعى **الأوتار**.

والخواص المؤثرة في نظرية الأوتار هي **الحركة الاهتزازية** لتلك الأوتار المتجانسة، و هي مصدر الخلق والأمر جميعًا من الذرة وحتى المجرة، حيث يرجع سر تغير وتنوع واختلاف خواص جسم عن آخر و من مادة عن أخرى؛ بل انفعالات الإنسان وعواطفه؛ بسبب تغيير في نسق اهتزازت وتر عن الآخر؛ إلا أن فكرة الأوتار المتماثلة والتي تعبر عن جوهر الأشياء وبما تحمله من صفات كمالية من الأبدية والخلود ...الخ تبقى في النظرية الجديدة كما في صنوها الإغريقية.

فيذكر "جرين" أنه: ((وبعيدا عن كونها مجموعة من الحقائق التجريبية المشوشة، فإن خواص الجسيمات في نظرية الأوتار ما هي إلا إظهار لسمة فيزيائية واحدة لا تتغير: الأنساق الرنينية للتذبذب للأنشوطات الأساسية للوتر. وتنطبق نفس الفكرة أيضا على قوى الطبيعة؛ حيث أن جسيمات القوى هي الأخرى تترافق مع أنساق محددة لاهتزازات وَتَرِيَّة؛ وعليه فإن كل شيء، كل المادة وكل القوى تتوحد تحت نفس العنوان: الاهتزازات الميكروسكوبية.))[(١٢٦)]

-لكننا في واقع الأمر لا نستطيع إطلاق مصطلح نظرية على"الأوتار الفائقة"وهي لا تزال في حيز الفرضيات العلمية البعيدة عن التجربة والملاحظة، باعتراف جرين نفسه الذي يقول: ((إنّ ما هو معروض- بالنظرية- لا يمثل في حد ذاته نظرية مكتملة تماما، تأكدت باختبارات تجريبية قوية ومقبولة كليا من مجتمع العلماء والسبب في ذلك هو أن نظرية الأوتار **بناء نظري** عميق ورفيع المستوى))[(١٢٧)]

---

(١٢٦) الكون الانيق ص٣١-بتصرف يسير

(١٢٧) المرجع السابق، ص٣٣

رابعًا–نقد المذهب الذري وبيان أثره على الصفات الإلهية:

أ/ **اختزلت** نظرية الأوتار الفائقة ومن قبلها النظرية الذريّة، العالم كله في سياق تجريدي يفسر كل شيء ويحلله إلى جسيمات وخيوط اهتزازية غير متعقلة تتحرك في جبرية لا متناهية، ويطالب "ورد ستيفن وينبرج" العاملين على هذه النظرية بتفسير ((**سلوك الإعصار،** أو حل مشاكل علم النفس والبيولوجيا والجيولوجيا والكيمياء، بل وحتى الفيزياء ، فمن المستحيل أن تكون مشاعر الفرح والحزن والملل هو في الحقيقة تفاعلات كيميائية في الدماغ أو تفاعلات بين الجزيئات والذرات وعلى مستوى أكثر ميكروسكوبية وتفاعلات بين بعض الجسيمات التي هي في الحقيقة مجرد أوتار تتذبذب!))(١٢٨)

ب/إن النظرية التي تردُّ كل شيء إلى المادة؛ لا تستخدم المعطيات المادية في طرح تفسيرها ومبادئها الافتراضية منذ البداية؛ و من ثم فقد بدت نظرية الأوتار وكأنها تناقض نفسها بنفسها، وبدلا من محاولة الجمع بين العقلية والتحليلية التجريبية فلا تزال هذه الفرضية تلغي التفسير التجريبي من نطاقها وتعتمد على النسق الفلسفي لا العقلاني في التفسير.

جـــ/ نحن لا ننكر على مثل تلك النظرية أن تستخدم المنهج التحليلي التجريبي وربطه بمنطقية رياضية معقولة؛ إلا أن ما ينبغي إنكاره هو خروجهم عن نطاق أسسهم التي ألزموا بها الجميع بمن فيهم المسلمين؛ ثم هم يتحدثون عن أفكار فلسفية لا علاقة لها بالعقل ولا بالحس والتجربة ترتكز على أحكام مسبقة تضرب في جذور التاريخ إلى ما قبل ألفي وربعمائة عام!

فكما يقول جرين: ((لقد كان الإغريق القدماء يعتقدون أن الكون مصنوع من دقائق غير قابلة للانقسام أطلقوا عليها ذرات **Atoms** –موضحا أنّ ذلك– كان مجرد **تخمين غيبي**، وبعد مرور أكثر من ألفيّ عام مازلنا نعتقد في صحة ذلك، بالرغم من أن خواص وحدات البناء الأساسية قد خضعت لتعديلات عديدة.))(١٢٩)

---

(١٢٨) راجع أحلام النظرية النهائية ستيفن وينبرج نقلا عن الكون الأنيق ،ص٣٢،باختصار

(١٢٩) برايان جرين،الكون الانيق ،ص٢١

إذن فالاعتقاد"**الغيبي**"السائد وقبل ألفي عام في تماثل ما يسمى بالذرات لايزال متبعًا حتى هذه اللحظة والتغيير والتطوير هو في الخواص الذرية فحسب.

ويقول أيضًا: ((فقد بين علماء القرن التاسع عشر أن المثير من المواد المألوفة مثل الأكسجين والكربون تتكون من مكونات دقيقة يمكن التعرف عليها، الأمر الذي يتمشى مع المعتقدات التي أرساها الإغريق وأطلقوا عليها اسم الذرات.))(١٣٠)

من هنا يمكننا القول بأنه: إذا كان العلم التجريبي يقبل بتداخل الفلسفة معه –ومنذ نشأة العلوم الذرّية وحتى الأوتار الفائقة– إلى الحد الذي يجعلها تسبقه في تقييم أفكاره وإخضاعه لنسقها الميتافيزيقي؛ فلماذا إذا يرفضون القضايا المناظرة للفلسفة مثل الإعتقاد بوجود إله خالق مدبر عليم له كمال الحكمة في أفعاله؛ إليه ترجع العلل النهائية المؤثرة في الكون؛ ذلك إذا كانت الأفكار القبلية لا تتعارض مع العقل ؟!

حقيقة إن العيب ليس في قبولنا للأفكار القبلية بل العيب إذا كانت الأفكار غير معقولة أو تحمل في باطنها معتقد تعسفي تُخضع له العلم التجريبي الشهودي، في الوقت التي تُستقصي فيه إجابات أخرى أكثر معقولية وأقرب للفطرة والبرهان !

و مثل ذلك قبولهم للفلسفة الذريّة القبلية واعتماد فلسفة البحث العلمي عليها بشكل أساسي سابق للتجربة، وإذا سلمنا –كما اعترف الكثير منهم– بالذرية كأفكار قبلية فعلينا أن نعترف إذا بما تقدمه هذه الفلسفة من آثار باطنية تتعارض والبحث العلمي الموضوعي.

د/إن آيات الإعجاز الكوني التي خلقها الله تبارك وتعالى، تنبه الإنسان إلى أنه وحده لا شريك له هو المتصف بالكمال في العلم والحكمة والقدرة والإرادة والهيمنة والإبداع والتخليق المستمر، فلا خالق غيره سبحانه وتعالى يستطيع إدارة كل هذه التباينات في داخل نسق كوني متجانس متكامل يهدف لخدمة الإنسان ويُسخَّر له.

إلا أن تلك النظريات التجريدية لا تزال تهدف للتحليل والتبسيط لغرض التوحيد العِلّيّ الأوَلِيّ للمادة؛ لإنهاء قضية الألوهية والإستغراق في الآلية العمياء التي لا ترى سوى عالم أرضي مشهود، ولا تؤمن بالغيب ولا بالمعاد ولا بالخالق سبحانه وتعالى.

(١٣٠) المرجع السابق

هـــ/إنّ العلم الحديث وإن ابتدأ بالتجريبية؛ فإنه لا يزل يدور في فلك الأسئلة النهائية الأنطولوجية في تفسير الطبيعة والكون، باحثًا عن تفسير للفاعلية المؤثرة المكونة والمدبرة لذلك الإبداع المحاط به، ومهما زعموا من رفضهم الحديث عن ذلك فإن أجوبتهم العلمية تتاخم في نهاياتها والإجابات الأولية الوجودية، وتتلاقى القضايا العلمية الكبرى مع قضايا الألوهية –الجوهرية-.

وعلى الرغم من أن علماء العصر الحديث قد ابتدأوا بداية مخالفة أو معاكسة للمنهجية التي بدأها أتباع الرسل تلك التي تفسر الكون بالاعتماد على الوحي المنزل كركيزة عقدية واضحة، تحدد مسار العمل البشري، وتنظم تفكيره وفي نفس الوقت لا تُجرِّم ولا تُحرِّم استخدام كافة الوسائل والتقنيات الحديثة واستخدام العقل والتجربة والملاحظة والاستنباط والتفكر والتدبر للوصول للحقائق والنتائج العلمية السليمة.

على عكس علماء الغرب المعاصرين الذين بدأوا بالعلم الرياضي والتجريبي متخذين من الحس المعيار الأساسي ومن العقل المعيار الثانوي، ظانيين تعارضًا بين التجربة وبين الوحي وأنهما لا يجتمعا بحال؛ إلا انهم انتهوا شاءوا أم أبوا إلى الموضوع الذي يبدأ به المسلمون؛ ألا وهو الحديث عن صفات الإله سواء أكان إله غيبي أو ذري مادي أم روحي، وعن مدى تأثيره في الكون من حركة وسكون وتكوين وصناعة وتدبير... وهل تأثيره مباشر أم عن بعد، وهل هو أزلي أبدي أم فانٍ؟

ومن ثم فنحن في نهاية المطاف نكون بين تفسير علمي تجريبي ينتهي بفلسفة ميتافزيقية، أو تفسير علمي إلهي ينتهي بالعلوم التجريبية التي تكشف عظمة الخالق وتثبت ألوهيته وربوبيته.

و/إنتهاء العلم الحديث في فلسفته التحليلية إلى ما يشبه "وحدة الوجود" ولكنه في صورة مادية محضة مما فجر إشكالية كون الذرات متعقِّلة من عدمها وقضية الضرورية أم التعقل؟

ما جعل فريق من هؤلاء ينحون منحى المتصوفة كما بيّنّا في المبحث الأول في فلسفة أينشتين.

الباب الثاني

صفة المحبة الإلهية
وما يضاهيها في الفلسفة الغربية المعاصرة
(مذهب النفعية)

مقدِّمة

أثبت أهل السنة والجماعة صفة المحبة لله تعالى، وأنه يحب عباده الصالحين، كما أثبتوا محبة العبد لربه جلّ جلاله ذاتًا وصفاتًا، وهذه المحبة هي تحقيق لركني العبودية؛ فالعبودية هي كمال المحبة مع كمال الخضوع لله تعالى، أي: المحبة الباطنة والظاهرة والإمتثال لأوامر الله الدينية الشرعية.

وهي أصل التوحيد العملي الاعتقادي، والذي يتبع الجانب العلمي المعرفي بالله تعالى، ويكوِّن الخطوة الثانية في تحقيق العبودية لله وحده ثم يأتي الإمتثال لأوامره الشرعية الدينية متممًا لما تقدم .
وهذه العلاقة -في المنهج الإسلامي- بين العبد وربه تُشكل البنية الأساسية في تكوين الجانب السلوكي والأخلاقي للفرد والمجتمع المسلم؛ بل هي نصل الميزان في بناء القيم والمبادئ الإنسانية بوجه عام.
فالمنظومة القيمية في المنهج الإسلامي هي النتاج العملي التطبيقي لمعتقد إيماني وثيق، تتوافق فيه أعمال القلوب الباطنة مع الأعمال الظاهرة على خطة موحدة لا تناقض فيها، هي محبة الله تعالى وطلب مرضاته بإمتثال أوامره في كل حركة ووثبة، ومحبة أوليائه وبغض أعدائه ونصرة دينه والحق المبين؛ و يترتب على ذلك صلاح الفرد في معاملاته الخاصة والعامة، وصلاح المجتمع كنسيج واحد يصطلح فيه أفراده على قيم موحدة، ويتساوون أمام الله تعالى على اختلاف أجناسهم وأوطانهم ووأعراقهم وطبقاتهم الإجتماعية.

ولا يكون التمايز بما قضاه الله على عباده من أمره القدري، بل بما كلفنا به من أوامره الشرعية، فالتمايز بين البشر في المنهج الإسلامي لا يكون إلا بالأعمال الصالحات وتقوى الله كما قال تعالى:
{إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ} [سورة الحجرات:١٣].

فتقوم المنظومة القيمية على غايةٍ كبرى لا تتوقف على حظوظ مؤقتة ولا منافع حسيّة مادية فحسب،كما لا ترتكز على فكرٍ تجريدي ونظرياتٍ -في القيم- جوفاء لا حِراك فيها، بل على غاية سامية تربط الدنيا بالآخرة والغيب بالشهادة وتنظر للحق بنظرةٍ كليّة شاملة تنتظر الأجر أو الجزاء مرتين، في الدنيا وفي الآخرة.
ومن جانب الفلسفة الغربية فقد اشتغلت المذاهب الفكرية بمسألة القيم والمبادئ الخلقية من وجوه عدة

وبات كل مذهب يدلوا بدلوه، في محاولةٍ لسد الفراغ الروحي والقيمي التي حدث عقب الثورة الفرنسية وما أفرز عنه من إنهيار الدين الكنسي، ثم الدعوة إلى علمانية تفتقر العنصر العملي التطبيقي لقواعدها النظرية، وتبدأ من نقطة الصفر في البحث عن تعريف متزن يترجم القيم والسلوك الإنساني في محاولة إعادة حساباتها لترسيخ مبادئها الخاصة بالفرد والمجتمع والتي تضمن بها أهم أهداف الثورة الإصلاحية.

وقد تأرجحت المذاهب في مستوياتها ما بين المذاهب العقلية-الربوبية- التي تؤمن بالقيم والمبادئ على أنها ثوابت موضوعية ومقاصد وغايات في ذاتها؛ فتتخذ من العقل والعلاقات الضرورية والفطرية محكِّما للسلوك الإنساني ومرشدا له، وهي وسيلة أقل ضررًا من وسائل الحسيين في تقييم السلوك والأخلاق.
وبين المذاهب الحسيّة والتجريبية -الإلحادية- التي تميل للسفسطائية والوضعية وقد جعلوا اللذة الحسيّة والمنفعة الخاصة هي العلة المؤثرة والخير الأسمى كمعيار أوحد ينطلق منه سلوك الفرد والمجتمع، ونظروا للنتائج والآثار النفعية كمحِّكم نهائي في استصدار القواعد الأخلاقية الخاصة بمجتمع ما.
ولعلنا من باب الإختصار سنكتفي بذكر مذهب واحد كنموذج للمقارنة بين صفة المحبة الإلهية، والفلسفة الغربية المعاصرة، وهذا المذهب كان من أشد المذاهب الذي تحدثت عن القيم من قاعدة "اللَّذة والألم " كعلة غائية ومؤثرة في الحكم على السلوك والقيم والأخلاق، وهو مذهب "المنفعة"، والذي شكَّل قاعدة عريضة من الفكر الغربي المعاصر.

الفصل الأول

صفة المحبة الإلهية من حيث المعرفة الإثبات
وما يضاهيها في الفلسفة الغربية

المبحث الأول:

التعريف بصفة المحبة في الإسلام وما يضاهيها في الفلسفة الغربية.

المطلب الأول: التعريف بصفة المحبَّة والأدلة عليها والرد على المتكلمين.

المسألة الأولى تعريف صفة المحبة لغةً وشرعًا:

أولًا– صفة المحبّة لغةً: ((الْحَاءُ وَالْبَاءُ أُصُولٌ ثَلَاثَةٌ، أَحَدُهَا اللُّزُومُ وَالثَّبَاتُ، يقال أَحَبَّهُ إِذَا لَزِمَهُ، وَالْآخَرُ الْحَبَّةُ مِنَ الشَّيْءِ ذِي الْحَبِّ، وَمِنْ هَذَا الْبَابِ حَبَّةُ الْقَلْبِ: سُوَيْدَاؤُهُ، وَيُقَالُ ثَمَرَتُهُ وَالثَّالِثُ وَصْفُ الْقِصَرِ.))[1]

ثانياً– صفة المحبّة شرعًا: صفة المحبة من الصفات الثبوتية الفعلية الإختيارية لله تعالى ((حيث تتعلق بمشيئته، فهو يحب بعض الأشياء دون بعض على ما تقتضيه الحكمة البالغة، ومحبة الله عز وجل لبعض الأشخاص والأعمال والأخلاق صفة له قائمة به))[2]

((وتتحقق هذه الصفة بين العبد الذي يحب ربه وسيده ومولاه، وبين ربه الكريم عز وجل الذي أخبر أنه يحب عباده المتقين المحسنين، ومحبة العبد لربه، هي حقيقة "لا إله إلا الله"، وهي تتفاوت فيما بين

---

(١) كتاب الحاء. باب ما جاء من كلام العرب في المضاعف والمطابق أوله حاء وتفريغ مقاييسه، مقاييس اللغة (٢/ ٢٦) ، بتصرف وانظر، الراغب الأصفهانى ، المفردات في غريب القرآن، المحقق: صفوان عدنان الداودي،ط١ (١٣١٢هـــ)، دار القلم، الدار الشامية – دمشق بيروت، (ص: ٢١٤) كتاب الحاء.

(٢) محمد بن خليل حسن هرّاس (المتوفى: ١٣٩٥هـــ)، شرح العقيدة الواسطية، ويليه ملحق الواسطية، تحقيق علوي بن عبد القادر السقاف،ط٣(: دار الهجرة للنشر والتوزيع – الخبر١٤١٥ هـــ،ص١٠٢،بتصرف يسير.

العباد، فكلما يزداد العبد في تحقيق لا إله إلا الله يزداد محبة لله، ورغبة في لقائه، فأكثر العباد محبة لله الأنبياء ثم الصالحون.))[٣]

((وتكون محبة العبد لخالقه بإلتزام طاعته، والانتهاء عما نهى عنه، ومحبة الرسول كذلك، وهي التزام شريعته. وقال بعضهم: المحبة مواطأة القلب على ما يرضي الرب سبحانه، فيحب ما أحب ويكره ما يكره. قال القاضي عياض: ومعنى حب الله الاستقامة في طاعته، والتزام أوامره ونواهيه في كل شيء.))[٤]

المسألة الثانية: الأدلة على صفة المحبة الإلهية.

أ/ الدليل النقلي على صفة المحبة:

ثبوت صفة المحبة في الكتاب والسنة وإجماع السلف: فثمة الكثير من الأدلة من الكتاب والسنة على اثبات تلك الصفة الجليلة ومنها قوله تعالى: {وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا}[سورة النساء:١٢٥]، وقال تعالى:{يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ}[سورة المائدة:٥٤]،وقوله تعالى:{وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ}[سورة البقرة:١٨٥].

ومن أدلة السنة النبوية على صفة المحبة قول النبي -صلى الله عليه وسلم- يوم خيبر «لأعطين الراية غدًا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله يفتح الله على يديه» -فأعطاها يومئذ لعلي رضي الله عنه- قال شيخ الإسلام: وفي الحديث إثبات صفة المحبة لله خلافاً للجهمية ومن أخذ عنهم))[٥]

---

(٣) أبو أحمد محمد أمان بن علي جامي علي ، الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية في ضوء الإثبات والتنزيه،ط١(المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية- ١٤٠٨هـ) ،ص٢٧٦.

(٤) أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى بدر الدين العينى (المتوفى: ٨٥٥هـ)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري،(دار إحياء التراث العربي – بيروت)، (١/ ١٤٧و١٤٨)

(٥) عبد الرحمن التميمي، كتاب التوحيد وقرة عيون الموحدين، تحقيق بشير محمد عيون، ط١(مكتبة المؤيد، الطائف، المملكة العربية السعودية/ مكتبة دار البيان، دمشق، الجمهورية العربية السوري -١٤١١هـ/١٩٩٠م) ،ص٣٩،٤٠ ،بتصرف، والحديث رواه البخاري، في صحيح البخاري في كتاب الجهاد والسير، باب دعاء النبي صلى الله عليه وسلم إلى الإسلام والنبوة وأن لا يتخذ بعضهم بعضا أربابا من دون الله ح (٢٧٨٣) ،ورواه مسلم، باب من فضائل علي بن أبي طالب رضي الله عنه، [برقم:٢٤٠٤]،(١٨٧١/٤).

وقوله صلى الله عليه وسلم: «إن الله تعالى يحب أن يرى أثر نعمته على عبده»(٦)
كما اتفق السلف من أهل السنة والجماعة على إثبات صفة المحبة لله تعالى كما في سائر الصفات الإختيارية ((فإن صفة المحبة صفة ثابتة بالكتاب والسنة، وإجماع الأمة من الرعيل الأول وأئمة السلف، فالكلام فيها كالكلام في بقية الصفات الخبرية وبعد إذا ثبت في كتاب الله المبين، والأخبار الصحيحة بأن الله يحب عباده المحسنين، وأنهم يحبونه فليس لأحد كلام مع كلام الله وكلام رسوله عليه الصلاة والسلام.))(٧)
يقول تعالى: {فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ}[سورة المائدة:٥٤].

ب/ دليل الفطرة على صفة المحبّة:
إنّ محبة الله تعالى فطرية ومحبة العبد لربه هو أكبر دليل على محبة الرب له، والإقرار بمحبة الله تعالى هو إقرار بشهادة التوحيد، وكذلك ((إنكار محبة الله إنما يعني إنكار الإيمان بالله، ولو سئل مسلم عادي وهو لا يزال على فطرته: هل تحب الله تعالى؟ لاندهش من هذا السؤال الغريب، ولأجاب: كيف لا أحبه، وأنا مسلم! ولو قيل له: إن الله تعالى لا يحبك، لكانت دهشته أكبر، ولاعتبر ذلك دعاء عليه أو إخباراً بأنه لا خير فيه، بل هو مطرود من رحمة الله))(٨)

جـ/ الدليل العقلي على صفة المحبّة: فكون الله تعالى يحب عباده معلوم بالضرورة العقلية.
كما أنه يُعلم بدلالة الأثر: بالتأمل والتدبر في آيات الكون التي تشير إلى رحمته بمخلوقاته، وعنايته بهم.
كما تُعرف بقياس الأولى: حيث إن كل كمال ليس فيه نقص في هذا الوجود فالله تعالى أولى به، ومن ثم فإن كانت صفة المحبة مجبولة في طبائع البشر، وهي من صفات الكمال والجمال التي يطمحون إليها، فإن كل كمال لا نقص فيه فالله تعالى أولى بالاتصاف بها لقوله تعالى: { وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ }[سورة النحل:٦٠].

---

(٦) رواه أحمد ١٨٢/٢، والترمذي ١٢٣/٥، وصححه الحاكم وأقره الذهبي، وله شواهد أخرى.

(٧) أبو أحمد محمد أمان بن علي جامي علي ، الصفات الإلهية، ص٢٨٢

(٨) أبو أحمد محمد أمان بن علي جامي علي ، ص٢٧٨

المسألة الثالثة: آراء المتكلمين في صفة المحبّة الإلهية والرد عليهم.

تعددت طرق الفرق من المتكلمين في مسألة صفة المحبة الإلهية، ومجمل القول أنهم انقسموا بين معطل لها ومؤوِّل؛ وانقسم المؤولون إلى القول بأنها بمعنى الطاعة والإحسان، أو القول بأنها بمعنى الإرادة.

أ/ **فعلّة الجهمية***: هي تعطيلهم للصفة كما في تعطيلهم لسائر الصفات الإلهية، فنفوا محبة الله لعباده كما نفوا محبة العباد لله تعالى، وأساس المسألة عندهم أنهم (زعموا أنّ المحبة لا تكون إلا لمناسبة** بين المـُحب والمحبوب وأنه لا مناسبة بين القديم والمـُحْدَث توجب محبته، وقاسوا به المحبة وكان أول من أحدث هذا في الإسلام الجعد بن درهم في أوائل المائة الثانية....فقد زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلا و لم يكلم موسى تكليمًا، ثم أخذ هذا المذهب عنه الجهم بن صفوان وإليه أضيف قول الجهمية...ثم نقل ذلك إلى المعتزلة ...وأصل هذا مأخوذ عن المشركين والصابئة من **البراهمة والمتفسلفة ومبتدعة أهل الكتاب الذين يزعمون أن الرب ليس له صفات ثبوتية أصلًا**، وهؤلاء هم أعداء إبراهيم الخليل عليه السلام وهم يعبدون الكواكب ويبنون الهياكل للعقول والنجوم وغيرهما وهم ينكرون في الحقيقة أن يكون إبراهيم خليلا وموسى كليما وأن الخلة هي كمال المحبة المستغرقة للحب.))(٩)

((وجملة قولهم أن هذه المناسبة توجب للمحب–حين يدرك محبوبه– فرحًا ولذةً وسرورًا إلى آخر ما هنالك من الثرثرة العقيمة التي نعرفها لأهل الكلام.))(١٠)

---

* الجهمية نسبة اجهم ابن صفوان وفالجهم بن صفوان ونفاة الصفات من المعتزلة ونحوهم لا يثبتون إرادة قائمة بذاته بل إما أن ينفوها؛ وإما أن يجعلوها بمعنى الخلق والأمر،راجع ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم ،ط(مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف/ ١٤١٦هـ/١٩٩٥م)، (٨/ ٣٤٢)

** المناسبة: لفظ مجمل؛ فإنه قد يراد بها التولد والقرابة، فيقال: هذا نسيب فلان ويناسبه، إذا كان بينهم قرابة مستندة إلى الولادة والآدمية، والله سبحانه وتعالى منزه عن ذلك، ويراد بها المماثلة فيقال: هذا يناسب هذا، أي: يماثله، والله سبحانه وتعالى أحد صمد، لم يلد و لم يولد، راجع الرسالة الأكملية في ما يجب لله من صفات الكمال (ص: ٤٨)

(٩) ابن تيمية، أمراض القلب وشفاؤها،ط٢(المطبعة السلفية – القاهرة–١٣٩٩ه)،ص ٦٨،٦٩،بتصرف يسير.

(١٠) أبو أحمد محمد أمان بن علي جامي علي ، الصفات الإلهية ، ص٢٨٢.

ونرد علي إدعائهم من أن المحبة ملائمة ومناسبة بين المحب والمحبوب فإنهم قد توهموا لله صفات النقص- حاشا لله- ثم نزهوه عنها؛ فقد توهموا أن صفة المحبة تستوجب اللذة، ثم حاولوا تنزيهه مما توهموه فنفوا الصفة الأصلية وهي المحبة وهذا ديدن المعطلة في التنزيه حيث يسبقه تشبيه في أذهانهم، وهؤلاء شبّهوا الله تعالى بمخلوقاته في حصول اللذة-تعالى الله عما يصفون- ثم عطّلوا من بعدها صفة المحبة، وأهل السنة لا يُثبتون لله تعالى إلا ما أثبته لنفسه أو أثبته له نبيه صلى الله عليه وسلم بلا تكييف ولا تشبيه ولا تأويل بل يقولون أن الله تعالى((ليس كمثله شيء و لا نحيط به علمًا ذاتًا وصفةً.))[11]

ب/ وعلّة الأشاعرة: أنهم أوَّلوا صفة المحبة على أنها طاعة الله عز وجل، والإحسان إليه وسبب تأويلهم في ذلك نفس علة الجهمية في تنزيه الله تعالى عن النقص؛ لكن الله تعالى (قد فرَّق في كتابه بين محبته ومحبة العمل له في قوله تعالى: { أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ}[سورة التوبة:٢٤] ، كما فرَّق بين محبته ومحبة رسوله صلى الله عليه وسلم في قوله: {أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ } فلو كان المراد بمحبته ليس إلا محبة العمل لكان هذا تكريرا أو من باب عطف الخاص على العام وكلاهما على خلاف ظاهر الكلام الذي لا يجوز المصير إليه (تأويله) إلا بدلالة تبين المراد، وكما أن محبته لا يجوز أن تفسر بمجرد محبة رسوله فكذلك لا يجوز تفسيرها بمجرد محبة العمل، وإن كانت محبته تستلزم محبة رسوله ومحبة العمل له وأيضا فالتعبير بمحبة الشيء عن مجرد محبة طاعته لا عن محبة نفسه أمر لا يعرف في اللغة لا حقيقة ولا مجازا فحمل الكلام عليه تحريف محض...ولا يجوز أن يكون غير الله محبوبا مرادا لذاته كما لا يجوز أن يكون غير الله موجودا بذاته بل لا رب إلا الله ولا إله غيره والإله هو المعبود الذي يستحق أن يحب لذاته ويعظم لذاته فله كمال المحبة والتعظيم.)[12]

جـ/ ومنهم من أولها على أنها الإرادة ولم يفرق بينهما واتفق في ذلك كل من القدرية والجبرية على سواء؛ وإن اختلفوا في النتيجة: فالجهمية انتهت إلى الجبر، والقدرية انتهت إلى القول بخلق العباد أفعالهم .

وأصل هذه المسألة هو الإيمان بالفرق بين محبة الله لذاته ورضاه والخوف من غضبه وسخطه وبين إرادته

---

(١١) المصدر السابق ،ص٢٨٢

(١٢) ابن تيمية، أمراض القلب وشفاؤها،ط٢(المطبعة السلفية – القاهرة-١٣٩٩ه) ص ٧٠، ٧١،بتصرف يسير

في خلقه وأمره كما هو مذهب السلف والفقهاء وأكثر المثبتين للقدر من أهل السنة وغيرهم وعلى خلافهم الجهمية والمعتزلة .

فالفرقة الأولى: هم الجهمية الذين لم يفرقوا بين المحبة والإرادة (فكل مخلوق فهو عندهم محبوب للحق كما أنه مراد...وهؤلاء أقروا بالقدر موافقة للسلف وجمهور الأئمة وهم مصيبون في ذلك وخالفوا "القدرية " من المعتزلة وغيرهم في **نفي القدر** ولكن سلكوا في ذلك مسلك الجهم بن صفوان وأتباعه فزعموا: أن الإرادة والمحبة والرضا سواء؛ فوافقوا في ذلك القدرية–وقالوا– إذا كان مريدا لكل حادث والإرادة هي المحبة والرضا؛ فهو محب راض لكل حادث؛ وقالوا: كل ما في الوجود من كفر وفسوق وعصيان فإن الله راض به محب له؛ كما هو مريد له، –وأوَّلوا– قوله: {لا يحب الفساد} {ولا يرضى لعباده الكفر} على وجهين:

–الوجه الأول– معناه لا يحب الفساد لعباده المؤمنين؛ ولا يرضاه لهم. وحقيقة قولهم: أن الله أيضا لا يحب الإيمان ولا يرضاه من الكفار.

والوجه الثاني: قالوا: لا يحب الفساد دينًا؛ ولا يرضاه دينا– وأصل الأمر هو قولهم بالإقتران ونفي السبب والحكمة من محبته تعالى– فلم يكن عندهم جعل شيء لشيء سبب ولا خلق شيء لحكمة؛ لكن جعل هذا مع هذا.

فالدين الذي أمر به هو ما قرن به سعادة صاحبه في الآخرة والكفر والفسوق والعصيان عندهم أحبه ورضيه كما أراده؛ لكن لم يحبه مع سعادة صاحبه؛ فلم يحبه دينا كما أنه لم يرده مع سعادة صاحبه دينا.

والفرقة الثانية هم القدرية: قالوا كذلك أن المحبة والإرادة سواء، ومحبته هي أمره والله لا يحب الكفر ولا يريده؛ ولزم ذلك عندهم أن نفوا القدر وقالوا بخلق العباد أفعالهم (فقالت القدرية: وقد علم بالكتاب والسنة وإجماع السلف أن الله يحب الإيمان والعمل الصالح؛ ولا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر؛ ويكره الكفر والفسوق والعصيان.

قالوا: فيلزم من ذلك أن يكون كل ما في الوجود من المعاصي واقعًا بدون مشيئته وإرادته ؛كما هو واقع على خلاف أمره وخلاف محبته ورضاه وقالوا: إن محبته ورضاه لأعمال عباده هو بمعنى أمره بها؛ فكذلك إرادته لها بمعنى أمره بها فلا يكون قط عندهم مريدًا لغير ما أمره به–وكان من نتائج عدم التفريق

بين المحبة والإرادة؛ الهم لم يفرقوا بين إرادة الله القدرية الكونية وبين إرادته الدينية الشرعية- فليس عندهم في الموجودات شيء يحبه الرب إلا بمعنى يريده وهو مريد لكل الحوادث؛ ولا في الرب عندهم معنى يحبه العبد وإنما يحب العبد ما يشتهيه وإنما يشتهي الأمور الطبيعية الموافقة لطبعه ولا يوافق طبعه عندهم إلا اللذات البدنية كالأكل والشرب والنكاح.)[١٣]

مما سبق يتبين أن محبة الله تعالى مثبتة في الكتاب والسنة وكذا محبة العبد لربه ذاتًا وصفةً بما يليق بجلاله الله وكماله وجماله سبحانه وتعالى، وأنّ ((هذا هو الذي عليه سلف الأمة وأئمتها وأهل السنة والحديث وجميع مشايخ الدين وأئمة التصوف أن الله **محبوب لذاته** محبة حقيقة بل هي أكمل محبة وكذلك هو سبحانه يحب ما يحب عباده المؤمنون))[١٤]

وليست كما يدعي المعطّلة نقصًا لا يناسب المقام الإلهي، ولا هي كتأويل الأشاعرة كونها الإحسان والطاعة، ولا هي علاقة عاشق ومعشوق كما يقول بعض المتصوفة المتأثرين بالفلسفة اليونانية العقلية والذين يرون أن المحبة مجرد المعرفة واللذة، ويخرجون أعمال الجوارح من محبة الله تعالى، ولا كما أوَّلها القدرية والجبرية على أنها نفس الإرادة، وانقسموا على ذلك إلى نفاة للقدر وعليها فقالوا بخلق العبد فعله لأن الله لا يخلق الشر، والجبرية الذين أثبتوا الإرادة المخلوقة للعباد على أنها إرادة كونية قدرية فقالوا بالجبر ونفوا كون العبد مختارًا مريدا بإرادة تحت إرادة الله ومشيئته، وترتب على كلا الأمرين: نفي محبة الله تعالى لعباده الصالحين، وترتب على ذلك نفي الحكمة والقصد من عبودية العبد لربه، لأن كل من ساوى المحبة بالإرادة، وكل من عطّل صفة المحبة، فقد نفى العلل والحكم، وعدل عن الرغبة في نيل محبة الله وطلب مرضاته واختزل المحبة إلى مجرد مشاعر إنسانية تترجم اللذة الحسية او العقلية.

وما أشبه هذه النتيجة بما يقوله الفلاسفة الغربيين، مما يجعلنا نتوصل أن كلام النفعيين الغربيين ليس سوى

---

(١٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم ،ط(مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف/ ١٤١٦هـ/١٩٩٥م)، (٨/ ٢٣٩ -٢٤٥) ،باختصار، وراجع ايضا ابن تيمية ، مجموعة الرسائل والمسائل، لجنة التراث العربي ، (٦٧،٦٦/٥) ، وانظر ايضا ابن تيمية، الرسالة الأكملية في ما يجب لله من صفات الكمال،ط(: مطبعة المدني، المؤسسة السعودية، القاهرة، مصر-١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)،ص(٤٩ ،٥٠)

(١٤) ابن تيمية،أمراض القلوب وشفاؤها ، ص٦٨، بتصرف يسير

تعطيل لصفة المحبة الإلهية –كما سيتضح–

المطلب الثاني : التعريف بالمذهب النفعي في الفلسفة الغربية :

استفادت الشعوب الغربية من النفعية حين أثرت في سلوك المجتمعات الغربية بوجه عام، وأصبحت تشكل جزءً مفيدًا منه، وذلك حين اعتمدت القيم والأخلاق على مبادئ نفعية نظمت العلاقة بين الأفراد، و أثّرت بشكلٍ أو بآخر في المجتمع ككل، إلا أنها كانت كالمخدر المؤقت؛ وما ذلك إلا لأن الأسس التي قام عليها مذهب النفعية قدّم حلولًا مبتورة لمشكلة الأخلاق والقيم، وبذرت الفلسفة النفعية بذورا استطاعت أن تجني حصادها خلال أواخر القرن الماضي وأوائل الحالي.

فهل جنت الفلسفة الغربية من المذهب النفعي أكثر مما أهدرتْ، وهل حصدت أكثر مما خسرتْ–ذلك على المستوى السلوكي والحضاري والتاريخي– ؟

بدايةً ومثلما أخذنا فكرة مختصرة عن المحبة الإلهية وعلاقتها بالإنسان في المنهج الإسلامي، سنحاول بإختصار التعرف على المذهب النفعي في الفلسفة الغربية، ولو بدأنا بتعريف مذهب المنفعة في الفلسفة الغربية يمكننا القول بأنه المذهب الذي يرى ((المنفعة مبدأ جميع القيم،علميّةً كانت، أو عملية. وله في الفلسفة الحديثة ممثلان شهيران أحدهما **بنتام**، والآخر **استوارت مل**))[١٥]

نبذة تاريخية عن مذهب المنفعة:

(بدأت النفعية فردية على يد الأبيقورية قديمًا **وتوماس هوبز** وجاسندي حديثًا–وذلك بعد أن شهد النصف الأول من القرن الماضي نزاعًا بين الحسيين والعقليين –ثم تحولت إلى "منفعة أكبر عدد من الناس" على يد **بناتم*** ١٨٣٢م (وهي المنفعة العامة) وان كانت لا تزال تقوم عنده على أسس فردية تجعل

---

(١٥) جميل صليبا،المعجم الفلسفي ،(دار الكتاب اللبناني –١٩٨٢)،(٤٤٩/٢)

* إرميا بنتام "١٧٤٨–١٨٣٢" ، وفقيه قانوني انكليزي عارض الحكم الثيوقراطي وأكد أن الحكم لا يبرره الا منفعته ، وقد وضع دراسات في القانون مثل نظرية العقوبات والمكافآت،(معجم الفلاسفة، ص١٩٠.)واعتنق المذهب النفعي، وطبقه في كتابه "المدخل إلى مبادئ الأخلاق والتشريع" "١٧٨٩". ووضع مشروعًا لسجن نموذجي "١٨٠٢. ودون مذكرات في "المكافأة" وأخرى في "المعاقبة".

الأنانية قوام المنفعة الجماعية بل تضحي بمنفعة الكثرة إن تعارضت مع منفعة الفرد؛ ثم تطورت على يد **"مل"** ١٨٣٤م حتى أصبح من واجب الفرد أن يطلب منفعة غيره بنفس القوة التي يلتمس بها منفعته الخاصة بل أبيح للفرد في مذهبه أن يضحي بمصلحته من أجل المجموع –وإن كان هدفه الرئيس منفعته الخاصة– ثم اشتد التزاع بين الحسيين والعقليين حتى بلغ أوجه في النصف الثاني من ذلك القرن فانتصر للترعة الحسيّة جون ستورت مل ١٨٧٣م، وتشارلس داروين ١٨٨٢، م وهربرت سبنسر ١٩٠٣ م، ودخلت للنفعية عناصر عقلية عند "مل" حيث عرفت الترعة الحدسية والعقلية طريقها إلى النفعية فاتصلت بها علانية وجهرا على يد "سدجويك" وهكذا تحولت النفعية إلى مذهب عقلي أو غيري في اللذة.)[١٦]

ونحن بدورنا سنحاول التركيز على الفترة التي بلغت الفلسفة النفعية ذروتها في الإتجاه الحسيّ؛ لأنها الأكثر وضوحًا من حيث النقد والمقارنة، ولنجعل مقارنة المذهب العقلي مستقلًا بذاته أيضًا، كما سنحاول أن تقتصر المقارنة على النظرة الإسلامية للمنفعة من الناحية العقدية والسلوكية وليست الفقهية أو السياسية.

***

وترك لأحد أتباعه مذكرات نشرت بعد وفاته بسنتين بعنوان علم "الأخلاق" deontology.راجع يوسف كرم،تاريخ الفلسفة الحديثة.

(١٦) توفيق الطويل ،مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، ط١(مكتبة النهضة المصرية–نوفمبر ١٩٥٣)٢٣٧و٢٣٨ بتصرف

المبحث الثاني:
القيم في الإسلام وعلاقتها بالمحبّة الإلهية .

توطئة :

تحدثنا في الباب السابق عن إشكالية تأثر علماء العصر الحديث بالفلسفة، وكيف امتزجت تفسيراهم العلمية بالأفكار القبلية البعيدة عن القواعد التجريبية في تفسير حركة الأفلاك والذرات؛ وذلك منذ كبلر وحتى أينشتين، ووجدنا من حاد عن موضوعيته في البحث التجريبي والرياضي أيضا، ليتحدث عن الحكمة الإلهية وما يدعونه بالعلل النهائية في الجاذبية والذرة متأثرًا بعقيدة تقديس الشمس تارة، وبالشعور الديني الكوني تارة، و بالفكر الحلولي في تفسير الجاذبية تارة، وحتى انتهوا إلى محاولة توحيد القوى الفلكية والأرضية بإختزالها في سر الحركة الإهتزازية للأوتار داخل كوركات الذرات .

ذلك برغم أن قواعد العلم الحديث تقتصر على توصيف الظاهرة ولا تتوغل في تفسير ماهيتها!
مما دفعنا للقول بأن العقلية البشرية لا تستطيع أن تفصل العلوم الدنيوية عن الفكر والاعتقاد، وأن العقل والحس لا ينبغي فصلهما عن العلم الإلهي لأنهما لا يتعارضان معًا أصالةً.

والفرق بين هؤلاء العلماء المتفلسفين وبين منهج الإسلام أن الإسلام دين يقوم على الدليل والبرهان ولا يقبل بالقوى الخفية أو اللاعقلانية ويرفض التخمينات المؤسسة على التخييل والتجهيل والتضليل، ومن ثمّ فإنّ العدول عن "الإرادة الإلهية" في خلق الكون وتدبيره وإدارته؛ بحركة "الجزيئات" المتناهية في البساطة أو بقوى خفية حالّة في الكون، وردّ العلل النهائية المحركة للكون بجميع تنوعاته من إنسان وحيوان وجماد..إلخ إلى كونها جزيئيات قائمة بذاتها؛ يمكننا تصنيفه في باب التفكير الخرافي، وهو مما تَلْفُظه العقول الصحيحة كما يرفضه العلم التجريبي وبالطبع هو ما يخالف الإسلام شرعةً ومنهاجًا.

ويرفض المنهج الإسلامي استغلال الفلسفة بإسم العلم، وتنصيب العلماء كرهبان يتحدثون عنه خارج نطاقه بلا براهين منطقية ولا أدلة علميّة، أويفسرون القضايا الكونية الكبرى وكأنهم أوصياء على العالم وما فيه وأربابًا من دون الله؛ بل الجميع في ملك الله سواء ولا يمتاز أحدٌ على أحدٍ إلا بالعقل والأمانة والنزاهة.

وفي المنهج الإسلاميّ أُسندت مهمة التبليغ عن الحكمة الإلهية في القضايا الكبرى وسائر الأمور الغيبية إلى الأنبياء والرسل الذين هم خيرة البشر اصطفاهم الله تعالى، وأيدهم بالبراهين المعجزة والأدلة المسكتة؛ لتبليغ رسالته بالحق المبين.

من هذا المنطلق نتطرق إلى تفسير ماهية تسيير الكون من رؤيا إسلامية، بتعبير السلف الذين عنوا بالجانب الفكري التأملي لصفات الله تعالى، في طرحهم لقضية تسيير الكون بإرادة الرب –تبارك وتعالى– ومشيئته في خلقه.

وتوضيح أن أصل كل فعل إرادي وقسري نابع من محبته وإرادته سبحانه وتعالى، وهذا لا يعني رفضنا للبحث العلمي في قواعده التجريبية، بل إنَّ رفضنا تحديدًا لإشكالية خروج هؤلاء العلماء عن منهجهم العلمي، والبحث في العلل الكونية على أنها علل غائية ومؤثرة قائمة بذاتها تتمثل في جواهر واحدية وإثنية، والخروج من توصيف الظواهر الى تكييفها وتوثينها، والقفز بالعلم إلى الفلسفة إلى الإلحاد في صفات الله تعالى مضاهاة لها، وجحود الخالق المدبِّر المتصرِّف.

ثم من بعد توضيح أن الكون خُلق بإرادة الله تعالى ومحبته، سيكون لنا نافذة نقف عندها لدراسة الإرادة الإنسانية هدفها، وأصلها، وعلاقتها بالمحبة الإلهية، وأثرها على القيم والأخلاق؛ ومن ثم مقارنتها بأقوال الفلاسفة الغربيين المعاصرين في باب القيم والأخلاق.

رأي الشيخين في الإرادة والحركة وعلاقتهما بصفة المحبة الإلهية :

بوَّب الإمام ابن القيم–رحمه الله– في كتابه "روضة المشتاقين" بابًا في بيان أن الحكمة الإلهية من خلق الكون

وتكوينه هي المحبة الإلهية قائلًا: ((إنّ العالم العلوي والسفلي إنما وُجِد بالمحبة، ولأجلها، وأن حركات الأفلاك،والشمس، والقمر، والنجوم، وحركات الملائكة، والحيوانات، وحركة كل متحرك إنما وُجِدتْ بسبب الحُبِّ.))[١٧]

---

(١٧) ابن القيم، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، ص٥٥.

ووضح ابن القيم أن الحركات ثلاثة أنواع منها الإرادية و تكون تابعة لإرادة المتحرك، ومنها القسرية، ومنها الطبيعية والأخيرة تابعة للثانية، وأوضح أن الحركة الإرادية منطقيًا لابد أن يقارنها **شعور وعلم**، وعلى عكسها تكون الحركات القسرية والطبيعية بدون شعور ولا علم بل تكون بدافع خارج من الجسم .

كما ذكر أن حركة كل المخلوقات لابد وأن تنتهي إلى إرادة الله تعالى الذي هو المريد بنفسه–سبحانه وتعالى– وأن إرادته عن حبه.فكما يقول: ((الحركة الإرادية تابعة لإرادة المتحرك والمراد إما أن يكون مرادا لنفسه، أو لغيره ولابد أن ينتهي المراد لغيره إلى مراد لنفسه **دفعا** للدور والتسلسل.)) [١٨]

كما أن الحركة القسرية والطبيعية تتبع إرادة الله تعالى أيضًا فقد أوضح أن مبدؤها من الملائكة الموكلة بتحريكها وأن هذا ليس سوى تنفيذ لأوامر الله جل جلاله ((فإن الملائكة موكلة بالعالم العلوي والسفلي تدبره بأمر الله عز وجل كما قال الله تعالى: {فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْراً}[سورة النازعات:٥]،
وقال تعالى: {وَالْمُرْسَلاتِ عُرْفاً * فَالْعَاصِفَاتِ عَصْفاً * وَالنَّاشِرَاتِ نَشْراً * فَالْفَارِقَاتِ فَرْقاً * فَالْمُلْقِيَاتِ ذِكْراً} [سورة المرسلات:١–٥]، وقد وَكّل الله سبحانه بالأفلاك والشمس والقمر ملائكة تحركها،ووَكَّل بالرياح ملائكة تصرفها بأمره وهم خزنته...و وَكّل بالقطر وبالسحاب و بالجبال ملائكة...فأمر العالم العلوي والسفلي والجنة والنار بتدبير الملائكة بإذن ربهم تبارك وتعالى وأمره ، قال تعالى: {لا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ}[سورة الأنبياء :٢٧] وقال: {لا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ}[سورة التحريم:٦]؛ ولهذا كان الإيمان بالملائكة أحد أركان الإيمان الذي لا يتم إلا به .))[١٩]

من هنا يستنتج رحمه الله أن العالم كله يُدار بأوامر الله تعالى وإرادته الكونية القَدَريَّة؛ وذلك عن طريق الملائكة المأمورة بطاعة الله تعالى وتنفيذ إرادته ((فكل حركة في العالم سببها الملائكة وحركتهم طاعة الله بأمره وإرادته فيرجع الأمر كله إلى تنفيذ **مراد الربِّ تعالى** شرعا وقدرا والملائكة هم المنفذون ذلك بأمره ولذلك سموا ملائكة من الألوكة وهي الرسالة فهم رسل الله في تنفيذ أوامره.))[٢٠]

---

(١٨) المصدر السابق،ص٥٥

(١٩) المصدر السابق،ص٥٦،٥٧

(٢٠) المصدر السابق،ص٥٧

وكذلك لا تخرج الحركة الإختيارية للمخلوقات عن إرادته سبحانه وتعالى، وإنْ خَلَقَ الله للعبد إرادة ومشيئة يبتليه بها لحِكَم بليغة، فيرَه أيكفر أم يشكر؟ فإن إرادة العبد الإختيارية هي تحت إرادته ومشيئته سبحانه وتعالى.

والمقصود أنه إذا كانت (الحركة الاختيارية أصلها الإرادة –وكانت الحركة –القسرية والطبيعية تابعتان لها فعاد الأمر إلى الحركة الإرادية فجميع حركات العالم العلوي والسفلي تابعة للإرادة والمحبة وبها تحرك العالم ولأجلها فهي العلة الفاعلية والغائية* بل هي التي بها ولأجلها وُجد العالم فما تحرك في العالم العلوي والسفلي حركة إلا والإرادة والمحبة** سببها وغايتها بل **حقيقة المحبة** حركة نفس المحب إلى محبوبه فالمحبة حركة بلا سكون و كمال المحبة هو العبودية والذل والخضوع والطاعة للمحبوب وهو الحق الذي به وله خلقت السموات والأرض والدنيا والآخرة قال تعالى: {وما وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ }[سورة الحجر: ٨٥]، وقال الله تعالى: {وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً}[سورة ص:٢٧] ، وقال تعالى{أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً}[سورة المؤمنون:١١٥] ؟

والحق الذي خلق به ولأجله الخلق هو عبادة الله وحده التي هي كمال محبته والخضوع والذل له ولوازم عبوديته من الأمر والنهى والثواب والعقاب ولأجل ذلك أرسل الرسل وأنزل الكتب وخلق الجنة والنار

---

* مصطلح العلة الغائية كثر استخدامه عند الشيخين ابن تيمية وابن القيم ويقصدون به الحكمة الإلهية، انظر في شرح ابن تيمية لتأويل المتصوفة والفلاسفة لقوله تعالى: (كل شيء هالك إلا وجهه) ((الوجه الخامس: أن يقال: اسم الوجه في الكتاب والسنة إنما يذكر في سياق العبادة له والعمل له والتوجه إليه فهو مذكور في تقرير ألوهيته وعبادته وطاعته لا في تقرير وحدانية كونه خالقا وربا وذلك المعنى هو العلة الغائية وهذا هو العلة الفاعلية والعلة الغائية هي المقصودة التي هي أعلى وأشرف بل هي علة فاعلية للعلة الفاعلية ولهذا: قدمت في مثل قوله: {إياك نعبد وإياك نستعين} وفي مثل قوله: {فاعبده وتوكل عليه} . وقال تعالى: {وما لأحد عنده من نعمة تجزى} {إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى} {ولسوف يرضى})) مجموع الفتاوي (٢/ ٣٠) وراجع أيضا جامع الرسائل لابن تيمية – رشاد سالم (٢/ –٢١٠–٢٠٩)، والنبوات (١/ ٣٧٢).

** ((وأمّا الإرادة والمحبّة المتعلّقة بالقديم فليست إرادة فعل فيه، بل هي محبّة ذاته. وكلّ إرادة ومحبّة، فلا بُدّ أن تنتهي إلى محبوبٍ لذاته. وكلّ فاعل بالإرادة، فإرادته تستلزم محبّة عامّة لأجلها فعل، فالحبّ أصل وجود كلّ موجود، والربّ تعالى يُحبّ نفسه. ومن لوازم حبّه نفسه أنّها محبّة مريدة لما يريد أن يفعله، وما أراد فعله، فهو يريده لغاية يُحبّها.))ابن تيمية، النبوات، النبوات (١/ ٣٧٢)

والسموات والأرض إنما قامت بالعدل الذي هو صراط الله)[٢١]

اشكالية الشر :وهنا ينبغي أن ننوه إلى إشكالية مهمة قد بينا الرد عليها في المبحث السابق، وهي أننا إن كنّا نؤمن بأن جميع الحركات الإرادية والقسرية لجميع المخلوقات إنما هي تحت مشيئة وإرادة الله تعالى وتابعة لمحبته، فهل الشرور والمعاصي تابعة لمحبة الله تعالى وإرادته وكيف يحب الله تعالى ما يبغضه؟

إننا حينما نقول أنَّ كل شيء إنما خُلق للمحبة، لا نعني بذلك قول المتكلمة الذين قالوا إنَّ المحبة هي الإرادة على معنى أنَّ: كل ما أرادَهُ الله يُحبه الله حتى الشر والمعصية؛ أو بنفي القدر كذلك؛ بل إنَّ أهل السنة والجماعة يفرقون في مسألة الإرادة من حيث متعلقها بالعباد ومتعلقها برب العباد، فالله تبارك وتعالى خلق للعبد إرادة ومشيئة لكنها تحت إرادته ومشيئته الكاملة سبحانه وتعالى.

لذا فإن الإرادة الإلهية تنقسم لقسمين: الأولى الإرادة الشرعية الدينية وهي كل ما أحبه الله تعالى وارتضاه لعباده، كما في قوله تعالى: {يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ} [سورة البقرة:١٨٥] والإرادة الكونية القدرية وهي كل ما قدره الله وقضاه، كما في قوله تعالى: {وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ} [سورة البقرة:٢٥٣].

أما إرادة الله تعالى للشر ليس في ذاته ولا يُنسب إليه تعالى ولا يحبه الله تعالى لذاته؛ لأن الله عز وجل لم يخلق شر محض بل الشر مراد لغيره، والله تعالى يبتلي العبد إرادة لصلاحه ومحبته؛ لذلك ليست المحبة المقصودة هي لذات الشر بل لما يتحقق بها من الخير، فهي محبة العاقبة وهذه هي أوضح معاني المنفعة في الإسلام؛ لذا قال تعالى في سورة الإنسان: {إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا} [سورة الإنسان:٢]؛ فالغاية من خلق الإنسان ليس الإبتلاء لذاته ، ولكنه الإختبار كما قال تعالى: {لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا} [سورة الملك:٢]، وذلك للوصول إلى الكمال الإنساني الذي يحبه الله تعالى ويرضاه .

وقد فسّر الشيخ ابن عثيمين–رحمه الله– قوله تعالى: {مِن شَرِّ مَا خَلَقَ} [سورة الفلق:٢]، بمعنى ((من شر الذي خلق، لأن الله خلق كل شيء: الخير والشر، ولكن الشر لا يُنسب إليه، لأنه خلق الشر لحكمة، فعاد بهذه الحكمة خيرا، فكان خيرا. وعلى هذا نقول: الشر ليس في فعل الله، بل في مفعولاته، أي:

---

(٢١) المصدر السابق ،ص٥٩

مخلوقاته. وعلى هذا تكون "ما" موصولة لا غير))[٢٢]

مما سبق يتبين أنّ: مُرادات وحركات العالم كلّه خاضعة لمراد الله تعالى وفق ما يحبه تعالى أو ما يترتب عليه من عاقبة يحبها كما قال ابن قيم رحمه الله: ((فحركات العالم العلوي والسفلي وما فيهما موافقة للأمر إما الأمر الديني الذي يحبه الله ويرضاه، وإما الأمر الكوني الذي قدره وقضاه، وهو سبحانه لم يقدره سُدى ولا قضاه عبثًا؛ بل لما فيه من الحكمة والغايات الحميدة وما يترتب عليه من أمور يحب غاياتها وإن كره أسبابها))[٢٣]

ومن أجَلِّ هذه الأمور: تقييم السلوك الإنساني على مستوى الفرد والجماعة؛ والذي يترتب عليه صلاح المجتمع كله، في منظومة تربط الدنيا بالآخر، والغيب بالشهادة، وتجلي المعنى الصحيح للمنفعة التي لا تختزل على مصالح مؤقتة أو فردية، القيم والأخلاق في المنهج الإسلامي مردّها وغايتها هو محبة الله تعالى،والإمتثال لأوامره ،والإنتهاء عن نواهيه .

---

(٢٢) محمد بن صالح بن محمد العثيمين، القول المفيد على كتاب التوحيد ، ط٢(دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية -١٤٢٤ه) ، (١/ ٢٥٣)، وانظر ايضا قوله في حديث "خيره وشره" من شرح العقيدة الواسطية ، ص٧٠

(٢٣) ابن قيم، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، ص٦٣

المبحث الثالث:

غاية القيم في الفلسفة الغربية (مذهب المنفعة).

((اتفق أصحاب المذهب النفعي على اختلاف آرائهم على أن "اللّذة" هي وحدها الخير الأقصى، أو المرغوب لذاته دون نظر لنتائجه أي أن الفعل الإنساني لا يكون خير إلا متى حقق أو توقع صاحبه أن يحقق أعظم قدر ممكن من اللذة))[٢٤]

واختلفوا بعد ذلك في تصورهم لمقوماتها وتحديدهم لمقاييسها ونظرتهم لطبيعتها؛ فمذهب اللذة أو إن صح القول "التيار اللّذي"، يُطلَق على مجموعة من المذاهب تشترك في اعتبار اللذة أسمى غاية للحياة الإنسانية.

ويبدو في عدة صور:

فمنهم من يرى أن اللذة: ((هي الغرض الأقصى لرغبة الانسان وأن الدوافع السيكولوجية –النفسيّة– الطبيعية لكل تصرفاتنا لا يمكن تفسيرها إلا بالرغبة في اللذة والنفور من الألم "وهم أصحاب مذهب اللذة السيكولوجي.))[٢٥]

ومنهم من يرى أن اللذة ((وحدها هي الخير في ذاته وعلى عكسها يحمل الألم قيمة سلبية قصوى فهو وحده الشر في ذاته.))[٢٦]

وهؤلاء أصحاب مذهب اللذة الأخلاقي وهم ما سنركز عليهم في بحثنا لما لهم وثيق العلاقة بالفلسفة؛ على خلاف الأول الذي يبحث في علم النفس.

و قد انقسموا الى قسمين :

الأول ((**مذهب اللذة الأناني الفردي**، الذي يرى أصحابه أن ما ينشده الإنسان بالفعل وما ينبغي أن يلتمسه هو لذته الخاصة أو منفعته الشخصية، وإلى هذا ذهب "توماس هوبز" ١٦٧٩م ومن جري مجراه

---

[٢٤] توفيق الطويل ،مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، ط١(مكتبة النهضة المصرية–نوفمبر ١٩٥٣)،ص٢١

[٢٥] توفيق الطويل ،المرجع السابق، ص٢٢.

[٢٦] المصدر السابق ، ص٢٢و٢٣

من أمثال جاسندي ١٦٥٥))[٢٧]

الثاني: ((**مذهب اللذة العامة** وقد خالف أصحابه دعاة اللذة الفردية فقالوا أن الإنسان ينبغي أن ينشد لذة البشر جميعًا بل لذة سائر الكائنات الحساسة واشتهر بمذهب المنفعة العامة **Utilitarianism** بنتام ١٨٣٢م، وجون ستيوارت١٨٧٣م، وغيرهما من أقطاب النفعية.))[٢٨]

وعلى هذا **فمقياس الخيرية والشرية والصواب والخطأ متوقف على ما يتحقق من لذة أو ألم** للفرد بوجه خاص، وللمجتمع بوجه عام، فقد جعل أصحاب مذهب المنفعة القيم العليا كمتغير وأمر نسبي يدور في فلك ((تحقيق أكبر قدر من اللذة ودفع أكبر قدر من الألم فقالوا :إن النافع هو ما يحقق لذة أو يبعد ألمًا))[٢٩]

وقد أنتبه ومنذ القدم لهذه الآفة التي تقضي على المعنى الأخلاقي في المذهب اللذي –وهي إنشاد اللذة الفردية لذاتها– **أبيقور*** حين لاحظ أنّ: ((من اللذات ما يجلب ألمًا، ومن الآلام ما يحقق لذة؛ فطالب باجتناب اللذة التي تسلم إلى الألم والرضى بالألم الذي ينتهي باللذة، ومحك هذا التعديل هو مراعاة المنفعة، فتحولت اللذة بهذا إلى **منفعة** واستمر هذا قائمًا عند جمهرة المحدثين وإن حوّل بعضهم أنانية هذه الفردية إلى نوع من "الغيرية" وميز بين كيفِ اللذات و لم يقنع بالتفرقة بينها كمّا.))[٣٠]

وفي العصر الحديث فسَّر هوبز* الدوافع الأخلاقية على أساس من مذهب اللذة السيكولوجي الذي يرد

---

(٢٧) المصدر السابق ،ص٢٤

(٢٨) نفس المصدر،ص٢٤، ٢٥

(٢٩) توفيق الطويل ،مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، ص٢٨.

* أبيقور فيلسوف يوناني (٣٤١ ق،.م–٢٧٠) ولد في ساموس من أسرة أثينية وهو من أبرز شخصيات العصور القديمة وأقوى مفكريها والذي شن حربا ضد الرواقيون وقد كان أبيقور فيلسوفاً علميًّا، إذ لم يهتم بالفلسفة النظرية التي كان معاصروه يهتمون بها.. فتوجه إلى البحث عن سر السعادة البشرية ، وقد وجد أبيقور سر السعادة في اللذة، التي لا تعني إلا الخير.

(٣٠) المصدر السابق، ص٢٩ بتصرف يسير

* هوبز توماس فيلسوف إنكليزي (١٥٨٨–١٦٧٩)

اعتبر هوبز الانسان فرد يعمل بمقتضى قوانين نزعة أنانية نفعية ومن جملة هذه القوانين تلك التي تشتق من غريزة البقاء وغريزة السيطرة ومن هذه القوانين اشتق هوبز نظريته في السياسة ، جورج الطرابيشي، معجم الفلاسفة،ص٧٠٩

سلوكيات الفرد إلى نزعاته الشخصية فحسب وما يسميه ((بغريزة حب البقاء فجميع الدوافع الإنسانية ترمي في نظره الى حب الذات وأن شهوات كل إنسان ورغباته تتجه بطبيعتها الى حفظ حياته والهروب من الألم.))(٣١)

كما أنه فسّر اللذة في إطار النزعة الماديّة لمذهبه الأناني، حيث يرجع العواطف والمشاعر إلى اللّذة الحسيّة فحسب وما يعقبها من تفاعلات كميائية وحركات النواقل العصبية ((فقد اعتبر إحساسات الإنسان وأخيلته مجرد"مظاهر" لحركات في أجزاء جسمه الداخلية ومردّ العواطف والوجدانات إلى اللذة والألم ومرجع هذين إلى الدورة الدموية، فكل إحساس يحرك الدم يثير في الإنسان لذة فإن عاق دورة الدم أثار ألمًا ومن ثم فهو ينكر الروح ولواحقها ،ولم يعترف بوجود النفس مستقلة عن الجسم))(٣٢)

وعلى نفس الوتيرة يرفض **بنتام*** النظرة الموضوعية العقلية القديمة، والتي ترى المثل العليا والقيم الإنسانية أساس للأخلاق ويعتمد في مذهبه على المنهج التجريبي في تفسير الأخلاق؛ فالأعمال الخيِّرة هي ما تم إثبات خيريتها بالتجربة والنتائج ((فأخلاقية الفعل يكون على ما يترتب عليه من لذة أو ألم، من منفعة أو مضرة))(٣٣)

((فالبشر شأنهم شأن الحيوان في اللذة، ولكنهم يمتازون على الحيوان بأنهم يتبعون مبدأ النفعية حيثما يُعمِلوا العقل أي: إنهم يحكمون بأن الفعل الخير هو الذي يعود بلذة مستمرة أو الذي تزيد فيه اللذة على الألم، وأن الفعل الشرير هو الذي يعود بألم مستمر أو الذي يزيد فيه الألم على اللذة.))(٣٤)

---

(٣١) نفس المصدر، ص٦٠ باختصار.

(٣٢) نفس المصدر، ص٦٠ بتصرف.

* بنتام جيرمي (١٧٤٨-١٨٣٢) فيلسوف وفقيه قانوني انكليزي عارض الحكم الثيوقراطي وأكد أن الحكم لا يبرره الا منفعته ولام بلاكستون على نفوره من كل إصلاح حتى ولو كان ملحا وضروريا وقد تجاوزت انتقادات بنتام الهدف الأولى الذي حدده لها صائغها ومارست تأثيرا حاسما على الإصلاحات اللاحقة للتشريع الانكليزي ، وقد وضع دراسات في القانون مثل نظرية العقوابات والمكافآت،معجم الفلاسفة، ص١٩٠.

(٣٣) المصدر السابق،ص١١٣.

(٣٤) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة ،ص٣٣٢.

وهذا ما أقره أيضا **جون ستيورت مل**** حين صرح بكون اللذة هي الغاية الوحيدة للسلوك الإنساني وأن المنفعة لا يُقصد بها عند جميع النفعيين إلا اللذة يقول: ((إن الذين لهم أدنى معرفة بهذا الموضوع يدركون أن كل كاتب من عهد أبيقور إلى بنتام ممن تبنى نظرية المنفعة لم يقصد منها شيئًا ما مقابلًا للّذة بل قصد اللذة عينها مع غياب الألم.))[٣٥]

من هنا يتضح غاية النفعيين التي يسعون إليها من وجهة نظرهم لتحقيق استقرار المجتمع وإصلاحه، حيث إن محور اهتمامهم هو النظر إلى النتائج والآثار المترتبة على السلوك والتي على أساسها تُقيّم الأخلاق وتوضع القواعد الثانوية.

واللذة عند النفعيين هي ما يدعونه بالخير الأسمى وإليها مرجع كل حركة وأمر وكل سلوك وفعل.

((فالطبيعة قد وضعت الإنسان تحت سيطرة سيّدين شديدين هما: "اللذة والألم:، إليهما مرجع ما ينبغي أن يأتيه من أفعال وبهما يتحدد ما سيقدم عليه من تصرفات فهما مستوى الصواب والخطأ...والإنسان قد يدّعي القدرة على رفض سيادتهما، ولكنه يبقى في الواقع **عبدًا** لهما في كل حال...وهكذا اعتبر المذهب النفعي اللذة **الغاية الوحيدة** التي تهدف لتحقيقها غاية الإنسان والمستوى الذي تقاس به أفعال الإنسان و**المقياس الذي تصدر بمقتضاه أحكامنا الخلقية**))[٣٦]

مما سبق يتبين:

الخير الأسمى في المذهب النفعي هي اللذة، وأنها هي المقوَّم الرئيسي في تحديد مقاييس الصواب والخطأ؛ فلا معياريَّة للأخلاق ولا قيمة للخير والشر خارج الإطار اللّذي الذي يحدده كل فرد على حسب ذوقه ولذته وما يتحقق له من منفعة أو مصلحة.

ولعل أهم الإشكاليات التي واجهت النفعية على أساس اللذة هو ارتكازها على اللذة الحسيّة الفردية في جعلها كمقوم للأخلاق والسلوك الإنساني، فمن المعلوم أن اللذة الفردية نسبية متغيرة، يتفاوت الحكم

** مل، جون ستيورات فيلسوف انجليزي وعالم اقتصاد ولد في لندن (١٨٠٦-١٧٣٨) اشرف والده على تربيته عمله الفلسفي الأول كان في المنطق وأعقبته أعمال أخرى منها في النفعية حيث عدّل نفعية بنتام ليكيفها مع القانون والسياسة ، معجم الفلاسفة،٦٣٨

(٣٥) جون ستيورات مل ،النفعية ،ط١ (المنظمة العربية للترجمة -٢٠١٢)،ص٣٥، وانظر ايضا توفيق الطويل ،مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، ط١(مكتبة النهضة المصرية-نوفمبر ١٩٥٣)،ص١٤٤.

(٣٦) توفيق الطويل ،مذهب المنفعة العامة، ص٩٩، ١٤٤بتصرف.

عليها من فرد لآخر ومن لذة لأخرى، وهذا لا يستقيم لوضع قواعد أخلاقية عامّة يتعامل فيها جميع البشر على مسافات متساوية، ولا يستقيم حتى على المستوى الفردي حيث إنه ليس كل ما هو لاذّ يكون نافع وليس كل ما هو نافع على المستوى القريب يثبت منفعته على المدى البعيد.

كذلك فلو كانت اللذة الحسيّة فحسب هي الخير الأسمى؛ فكيف لا تُحقق للبشرية الخير الأسمى المطلق الخالي من النقص؟

إنه ومن المنطقي أن الخير الأسمى لا ينبع منه سوى الخير المحض كما في الحديث الشريف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في دعائه الله عز وجل: «والخير كله في يديك والشر ليس إليك».[٣٧]

فاللذة كما يُقِر المذهب النفعي العام لا تجلب لذَّات على الدوام بل قد تُتبع اللذة المؤقتة بألم جسيم وهو ما يدل على عدم تحقيقها للخير الأسمى.

***

(٣٧) ((صحيح مسلم كتاب صلاة المسافرين وقصرها باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه ح (٧٧١) ،ومسند الإمام أحمد بن حنبل مسند علي بن أبي طالب رضى الله تعالى عنه(١٠٢/١)ح (٨٠٣))

المبحث الرابع:
مناقشة الفرق بين الإسلام والفلسفة الغربية في مسألة "الغائية".

والسؤال الذي نريد مناقشته هو: ما الفرق بين معايير الفلسفة الغربية الحديثة، وبين معايير الإسلام في تقييم السلوك والأخلاق؟

وللإجابة على هذا السؤال لابد أن نعلم أولًا الفرق بين الفلسفة الغربية الحسية والعقلية، ثم نعقد ثانيًا مقارنة بين الفلسفة الحسية والإسلام في العلاقة بين اللذة والألم، ونظرة كل منهم لها كوسيلة أم غاية ؟

والسبب في ذلك أن المذاهب العقلية كانت ولا تزال الأقرب إلى التفكير الإسلامي من حيث الحديث عن الموضوعية والقيم الثابتة؛ لذا يجدر بنا قبل أن نقارن بين المذهب النفعي الذي يعتمد على المعيار الحسي الوضعي وبين معايير الأخلاق في الإسلام، أن نمر أولًا على المذهب العقلي في فهم السلوك والأخلاق.

المطلب الأول : مناقشة الفرق بين الحسيين والعقليين في النظرة الغائية للقيم:

(كان القرن الماضي يمثل عصر النفعية الذهبي، وكانت انجلترا في مهدها الاول، واصطرعت فيها مدرسة النفعيين مع مدرسة الحدسيين حول مشكلتين كانتا ولم تزالا بَعدُ مثارًا للجدل العنيف بين فلاسفة الأخلاق هما: **نشأة المثل العليا، ونوع القياس**، أو المستوى الذي يقاس به خيريه الأفعال وشريتها.

فأما الحدسيون: فقد رأوا ان المثل العليا روحية في نشأتها والخير عندهم ضرورة يقتضيها العقل، وهو يُدرَك بالحدس كما تُدرك االأوليات الرياضية...في غير حاجة الى برهان، ومعنى هذا أن الإنسان يولد مزودًا بقواعد عملية خلقية لا تجيئه اكتسابا وهي ثابتة دائمة مطلقة من حيث أنها عامة في الناس لا يحدها زمان ولا مكان، وواضح من هذا أن منهج البحث عند هؤلاء الحدسيين استنباطي وليس استقرائي.

وكذلك كان موقفهم من المستوى الخلقي انه في رأيهم مستقل عن كل ما يترتب على الفعل الخلقي من سعادة أو تعاسة لأن الافكار الخُلقية تصدق في كل زمان ومكان بصرف النظر عما ينجم عنها من لذةٍ او ألم .

وعلى عكس هؤلاء كان **موقف النفعيين** -و هم الحسيين- من هاتين المشكلتين، أن المثل العليا يمكن تَتَبُعِها والإرتداد بها الى التجربة كمصدرٍ لها، ويقصدون بالتجربة الإدراكات الحسيّة و وجدنات اللّذة والألم التي تصحب هذه الإدراكات أو تعقبها، ومن هنا ذهبوا الى القول بأن حقائق الشعور الخلقي-من خير وشر وصواب وخطأ ونحو ذلك- مردّها آخر الأمر إلى التجربة...وواضح من هذا ان منهج البحث الخلقي عندهم تجريبي ولا يمكن ان يكون استنباطيًا.

وكذلك كان موقفهم من المقياس او المستوى الذي تقاس به خيريّة الأفعال وشريّتها، إن الأحكام الخلقية مرهونة بما يترتب على الأفعال الإنسانية من نتائج وآثار فهي خير بمقدار ما تحقق من لذة، وشر بمقدار ما تجلب من ألم؛ ومن هنا وضح الفارق بين الحدسيين و النفعيين في تصور الأخلاقية في اتصالها بالبواعث والمقاصد فيما يقول الحدسيون أو ارتباطها بالنتائج والآثار فيما يذهب النفعيون.))[٣٨]

المطلب الثاني : مناقشة الفرق بين الإسلام والفلسفة العقلية في مسألة المعيارية.

اتفق الإسلام مع المذهب العقلي في النظرة الموضوعية الغائية للخيرية والشرية حيث ينظر كلاهما - أصالةً- للبواعث والمقاصد لا للنتائج والآثار المترتبة علي الفعل؛ وذلك على خلاف المذهب الحسي من النفعيين.

لكن البواعث والآثار في الفلسفة الإسلامية ليست مجرد مقاصد عقلانية وأفكار قبلية، تتمثل في مجموعة من القيم والمبادئ الفطرية أو الضرورية التي وجد القوم آباءهم عليها؛ وإن كانت لا تتعارض معها مبدئيًا، لكنها تنظر إليها كوسيلة للغاية الأسمى، وكدورٍ ثانوي تابع للأوامر الشرعية الذي تراها مُحكِّمة وضابطة لمنظومة القيم.

فالبواعث والمقاصد في الفلسفة الإسلامية ارتبطت بالمحبة الإلهية-كما بيّنا- والتي يترتب عليها كمال العبودية وكمال الخضوع لله الأحد الصمد، أي طاعة العبد لأوامر الله الدينية الشرعية، واتباع الهدي

---

(٣٨) توفيق الطويل ،مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، ص٣٨، بتصرف

النبوي؛ ومن ثم مراقبة وتحرّي توافق الحركات الإرادية للفرد لتلك الأوامر الربانية، وهو ما يستحث العمل القلبي والتصديق القولي وعمل الجوارح معًا.

كما ترتبط قبلُ بالعلم بالله تعالى وبصفات الكمال والجلال والجمال الإلهية؛ التي اقتضتها الأوامر والنواهي الربانية مما يستوجب به كمال المحبة، وعن طريق هذا المنظور يُقيّم الفرد اللّذة والألم على أساس من المنفعة والمضرة العامة التي تشمل الدنيا والآخرة.

كما أنّ العقيدة الإسلامية تنفي ما تدّعيه الفلسفة العقلية بالإيمان بجوهر مطلق أو مجموعة من المثل أو عقل غير متصرف صدر منه الخلق ثم التفت عنه، أو كونه محرك لا يتحرك...وغيرها من الركائز الأساسية للعقليين التي يبرأ منها المنهج الإسلامي.

إن منظومة القيم في الفلسفة العقلية؛ ليست سوى أفكار مرتبطة بمبادئ مطلقة، وترتكز على إملاءات كلية لا توجد سوى في الأذهان لا في الأعيان -كما ذكرنا في تمهيد البحث-

وقد ترتب على ذلك:

١- افتقارهم للعلوم التوقيفية التي تمد الإنسان بالفرقان بين الحق والباطل في قواعد نزيهة، ثابتة لا تفرق بين البشرية جمعاء إلا بالتقوى والصلاح الإنساني؛ وهذا على خلاف المنهج الإسلامي الذي يقوم السلوك البشري ويربط الأوامر بالقيم الإنسانية كما في قوله تعالى:{قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُم مِّنْ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ} [سورة الأنعام:١٥١]

وكتاب الله الحكيم في كثير من آياته يربط بين تهذيب السلوك البشري وبين العبادات القلبية والظاهرية، في آن واحد.

وأدعوا القارئ الكريم -على سبيل المثال لا الحصر- لتدبر صفات "عباد الرحمن" في آخر سورة الفرقان، وكيف تتبدل الآيات في مستوي راقٍ من النصح والإرشاد، لإستحثاث الهمم الزكية بالإيمان بالله والعمل الصالح معًا؛ وكيف جمعت الآيات بين الإيمان والعمل كونهما من صفات عباد الرحمن المتقين!

٢- كما يترتب على الفلسفة العقلية: عدم وجود علاقة حقيقية بين تلك الأفكار الكلية والمطلقة التي يتحدث عنها الفلاسفة العقليين، وبين الإنسان في الواقع، مما يستدعي تجميد هذه العلاقة والنظرة للمنظومة القيمية من منطلق عقلاني محض، واختزالها في مجرد نصائح للحكماء الفلاسفة فحسب، فلا علاقة عند العقليين بين البشرية، وبين الله تعالى المتصف بصفات الكمال والجلال والجمال؛ وما يترتب على ذلك من ثمرات العمل الإيماني فليس ثمة إله ندعوه ونتقرب و نتوسل إليه أو نتوكل عليه ونرجى ثوابه ونخاف عقابه ونستشعر مراقبته، إلى آخر تلك المعاني القلبية المفتقدة والتي تؤثر على الجانب العملي السلوكي والتطبيقي في القيم الإنسانية .

فهذ التواصل وتلك العلاقة الخاصة بين الذات الإنسانية، والذات الإلهية والمرتكزة على سنن "الدعاء"، و"المناجاة"،و"المراقبة"، وسائر أعمال القلوب؛ والتي مدادها هو المحبة بين العبد وربه منعدم لديهم .

كما أن أقوالهم في محاولة تفسير العلاقة بين الإنسان والجوهر منذ البداية يحفها الكثير من الإفراط والتفريط، وقد تأرجحت بين القول بالتشبيه والوسائط والقول بالتعطيل الكلي للصفات الإلهية وتوجد آثار تلك الأفكار عند العقليين المعاصرين من أمثال وليم جيمس، وليبنتز.

المطلب الثالث: مناقشة الفرق بين منهج الإسلام، ومذهب المنفعة في غائية القيم.

اختلفت النظرة الإسلامية مع الحسيين -وخاصة المذهب النفعي- في نظرتهم للنتائج والآثار كمبدأ أساسي لتقييم خيرية الفعل أو شريَّته، وكان هذا نتيجة المنهج التجريبي للفلسفة الحسية -كما أسلفنا- والتي تنظر للّذة الحسيّة كمعيار أساسي في تقييم السلوك وما يتبع تلك اللذة من نتائج وآثار؛ فاللذة والألم عند النفعيين هي الغاية الكبرى والخير الأسمى وما يترتب على الفعل من لذة يصبح هو الخير وما يترتب عليه من ألم يصبح هو الشر.

بينما ارتبطت **مسألة اللذة والألم في الإسلام بمفهوم المحبة** الإلهية؛ وقد ميَّز الإسلام بين كلٍ من مفهومي اللذة والمحبة؛ فالعلاقة بينهما هي علاقة عموم وخصوص وسبب بنتيجة.

فأما العموم والخصوص: فلئن اللذة خاصة من حيث كونها مشاعر وأحاسيس تتعلق بالبشر، والمحبة عامة من حيث كونها علاقة متبادلة بين العبد والرب؛ فالله تعالى يحب عباده وليس من صفاته اللذة، والعباد مأمورون بحب الله تعالى وقد خلقهم وملاذاهم على اختلافها فيهم.

وكما يقول الإمام ابن تيمية: ((فاللذة لا تكون إلا مع محبة فما لا يكون محبوبًا؛ لا يكون في إدراكه لذة،

وكمال العبد في أن **يعرف** الله **فيحبه** ثم في الآخرة **يراه ويلتذ بالنظر إليه**، كما في صحيح مسلم عن صهيب عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه قال: «إذا دخل أهل الجنة الجنة نادى منادٍ يا أهل الجنة إن لكم عند الله موعدا يريد أن ينجزكموه فيقولون: ما هو ألم يبيض وجوهنا ؟ ويثقل موازيننا ؟ ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار؟ قال: فيكشف الحجاب فينظرون إليه فما أعطاهم شيئا أحب إليهم من النظر إليه وهو الزيادة».))[٣٩]

كما أن اللذة تختلف عن المحبة من حيث كونها نتيجة لها، والمحبة علّة وسبب أساسي لتلك اللذة فبالمحبة يُقرر المرء في كون الأمر لاذًّا أم مؤلمـًا،وفي كونه نافعًا أم مضرًا ؟

وذلك لأن المحبة تسبق اللذة في إدراك الشيء، حيث إن محبة الشيء هي التي تستدعي إدراكه ثم التلذذ به، وبُغض الشي هو الذي يستدعي إدراكه ثم يحدث الألم، ولو لم نحبه او نبغضه لم ندركه ومن ثم لا يحدث لذة أو ألم .

يقول ابن تيمية رحمه الله: ((ومن المعلوم أن كل محبة وبغضة فإنه يتبعها لذة وألم ففي نيل المحبوب لذة وفراقه يكون فيه ألم، وفي نيل المكروه ألم وفي العافية منه تكون فيه لذة؛ فاللذة تكون بعد إدراك المشتهى والمحبة تدعو إلى إدراكه فالمحبة العلّة الفاعلة لإدراك الملائم المحبوب المشتهي، واللذة والسرور هي الغاية.))[٤٠]

ولكن هل اللذة والألم مقصودة لذاتها في الإسلام ؟

لابد أن نوضح أن الإسلام قد اتفق مع الفلسفة الغربية في القول بأن الحركات الإرادية المنبعثة من الفرد لابد وأن تنتهي لحركة مُرادة لذاتها،كما أنها تصدر إما بسبب لذة مقصودة لذاتها أو ألم مقصود لذاته، وذلك لأن تلك اللذة هي من الأمور الجبليّة التي خلقها الله تعالى في البشرية؛ إلا أننا اختلفنا معهم في كون هذه اللذة وسيلة للذة أكبر، وكون تلك اللذة تابعة للمحبة وليست غائية محضة، فليس معنى كونها أمرًا جبليًّا؛ يجعلها معيارًا نهائيًا في الحكم على القيم !

---

(٣٩) ابن تيمية، الصفدية، تحقيق محمد رشاد سالم، ط٢ (مكتبة ابن تيمية، مصر –الثانية، ١٤٠٦هـ)، (٢/ ٢٣٥،٢٣٦) باختصار

(٤٠) ابن تيمية ، تحقيق محمد رشاد سالم، قاعدة في المحبة، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، مصر (ص: ٦٠) وانظر في هذا المعنى الصفدية ص٢٣٦

يقول ابن القيم رحمه الله: ((فالإرادة إما أن تكون لجلب منفعة ولذة إما للمتحرك وإما لغيره،أو دفع ألم ومضرة إما عن المتحرك أو عن غيره والعاقل لا يجلب لغيره منفعة ولا يدفع عنه مضرة إلا لما له في ذلك من لذة ودفع ألم؛ فصارت حركته الإرادية تابعة لمحبته بل هذا حكم كل حيّ متحرك...وإذا كانت اللذة مطلوبة لنفسها فهي إنما تُذم إذا أعقبت ألماً أعظم منها أو مُنعت لذة خير منها، وتحمد إذا أعانت على اللذة الدائمة المستقرة وهي لذة الدار الآخرة ونعيمها الذي هو أفضل نعيم وأجله كما قال الله تعالى {وَلا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ * وَلأَجْرُ الآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ}[سورة يوسف:من الأيتين ٥٦،٥٧]))(٤١)

إذًا فإنّ اتفاقنا معهم على أن اللذة مقصودة لذاتها وليست لغيرها؛ ليس معناه أنها الغاية النهائية أو الخير الأسمى؛ بل هي غاية مقصودة لذاتها على مستوى الذات الإنسانية -والفطرة الجبلية- ولكنها وسيلة للخير الأسمى على مستوى الذات والموضوع، أي من منظور يشمل الدنيا والآخر ويربط محبة الفرد بمحبة ربه.

مما سبق يتبين أن:

- انقسام الفلاسفة الغربيين إلى قسمين: القسم الأول، الحسيون أو التجريبيون من أصحاب المذهب النفعي الذين يرون اللذة غاية في ذاتها، وهي المعيار الذي يُدرِك به الإنسان ويُقيِّم ما هو نافع له وما هو ضار،وأنّ خيريِّة الأفعال أوشرِّيَّتها مرهونة بالنتائج والآثار المترتبة عليها.

القسم الثاني، العقليون والحدسيون الذين يرون الـــمُثل العليا كضرورة عقلية على أنها الغاية من السلوك الإنساني كما أن العقل هو الأداة الوحيدة للحكم على القيم، وأن الخير والشر موقوف على البواعث والمقاصد الموضوعية التي تتمثل في المثل العليا والقيم الثابتة.

- اتفاق الفلسفة العقلية مع منهج الإسلام في معيارية القيم رغم اختلافهما في تعريف هذه المعيارية ومفهومها، فالإسلام يعترف بالعقل كدور ثانوي وليس أولي في تقييم السلوك والأخلاق، والعلم الإلهي والمحبة الإلهية هما قوام تلك المعيارية .

---

(٤١) ابن قيم،روضة المحبين ونزهة المشتاقين،ص٥٥ ، وكذا ص من نفس الكتاب١٥٦

- اختلاف الإسلام والفلسفة الحسية النفعية في كون الثانية ترتكز على النتائج والآثار المترتبة على الغائية الحسية المتمثلة في اللذة، في حين يعترف الإسلام باللذة الحسية كدور ثانوي ووسيلة لا غاية لإرشاد القيم والسلوك الإنساني.
- خلقنا الله تعالى لأجل محبته، وما يترتب عليه من عبوديته واتباع أوامره، وليست اللذة الحسية سوى وسيلة تستخدم لبلوغ هذه الغاية سواء في الدنيا أو الآخرة.

الفصل الثاني

صفة المحبة الإلهية من حيث القصد والطلب وما يضاهيها في الفلسفة الغربية

المبحث الأول: العلّة المؤثرة للقيم في الإسلام

المطلب الأول: بيـــــان ما أطلعنا الله به من صفة المحبة وما يلازمها من صفات وأثرها على المسلم.

علمنا في بداية الفصل الأول أن صفة المحبة الإلهية مثبتة لله تعالى وأن تلك المحبة تكون فيما بين الرب وعبده وما بين العبد وربه، وعلمنا أن المحبة الإلهية لأجلها وبها وُجد العالم كله، وكذلك فإن المحبة دينية شرعية فالله تعالى يحب لعباده الخير كما في قوله تعالى: {يرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ} [سورة البقرة:١٨٥].

وصفة المحبة مستلزمة للكثير من صفات الله تعالى، فالله تعالى يوصَف بالحب والفرح والضحك والإرادة، وسائر صفات الرحمة فمحبة الله لعباده تقتضي صفات الود والقرب والرأفة وكذلك الولاية والنصرة...

كما تستلزم صفات سلبية كالبغض والغضب والكره والتبري، وأهل السنة يثبتون لله تعالى ما أثبته لنفسه وما أثبته له نبيه بلا تأويل ولا تشبيه ولا تكييف؛ لذا فلا نزيد ولا ننقص كما قالت بعض الفرق، ولا كما قال بعض الفلاسفة والمتصوفة ((إن الله يلتذ ويبتهج، وهذا وإن كان قد أنكره طوائف من المعتزلة وغيرهم من أهل الكلام ومن اتبعهم فالسلف والأئمة وأهل السنة مقرون بما جاء به الكتاب والسنة من محبة الله وفرحه ورضاه وضحكه ونحو ذلك وما يثبتون من الحق فهو داخل في هذه المعاني لكن أهل السنة يعبرون بالعبارات الشرعية فيجمعون بين كمال المعنى واللفظ وموجب العقل والشرع.))(٤٢)

هذا فيما يتعلق بصفة المحبة بما هو متعلق بالرب-تبارك وتعالى- وأما ما يتعلق بها من جهة العبد من حيث يراها علة مؤثرة في الكون وفي أفعاله وعباداته فنقول أن ((محبة الله مستلزمة لمحبة ما يحبه))(٤٣)

(٤٢) ابن تيمية، الصفدية ،(٢/ ٢٣٥)،بتصرف يسير

(٤٣) ابن تيمية، قاعدة في المحبة، ص٧٢

-**فالمحبة ينبي عليها مفهوم العبادة** كلها ((فحب الله أصل التوحيد العملي وهو أصل التأليه الذي هو عبادة الله وحده لاشريك له فإن العبادة أصلها أكمل أنواع المحبة مع أكمل أنواع الخضوع وهذا هو الإسلام))(٤٤)

-**وينبني على المحبة مفهوم الإتباع** ((كما قال تعالى: {قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ} [سورة آل عمران:٣١].

واتباع الله تعالى مشروط أيضا باتباع نبيه -صلى الله عليه وسلم-بل إن ((اتباع رسوله صلى الله عليه وسلم هو من أعظم ما أوجبه الله تعالى على عباده وأحبه وهو سبحانه أعظم شيء بغضًا لمن لم يتبع رسوله فمن كان صادقا في دعوى محبته لله تعالى اتبع رسوله صلى الله عليه وسلم لا محالة وكان الله ورسوله أحب إليه مما سواهما))(٤٥)

-**كما ينبني عليها مفهوم الولاية** لله تعالى والذي يستوجب استحضار صفتي الولاية لله والنصرة، ذلك لئن أساس الشرك في عبادة الله هو إشراك محبة غيره معه ((فمعلوم أن أصل الإشراك العملي بالله الإشراك في المحبة قال تعالى: {وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبّاً لِلَّهِ} [سورة البقرة: ١٦٥]، فأخبر أن من الناس من يشرك بالله فيتخذ أندادا يحبونهم كما يحبون الله، وأخبر أن الذين آمنوا أشد حبا لله من هؤلاء والمؤمنون أشد حبا لله من هؤلاء لأندادهم ولله .

فإن هؤلاء أشركوا بالله في المحبة فجعل المحبة مشتركة بينه وبين الأنداد والمؤمنون أخلصوا دينهم لله الذي أصله المحبة لله فلم يجعلوا لله عدلا في المحبة بل كان الله ورسوله أحب إليهم مما سواهما ومحبة الرسول هي من محبة الله وكذلك كل حب في الله وهو الحب لله))(٤٦)

وأساس المسألة هي ((أن أصل كل حركة إنما تنبع من إرادة وتصدر عن محبة -كما بيّنا من قبل- والمحبة إما أن تكون محمودة أو تكون مذمومة فالمحبة المحمودة هى محبة ما يحبه الله تعالى من سائر الأعمال الدينية

---

(٤٤) ابن تيمية ،المصدر السابق ص ٦٨

(٤٥) المصدر السابق،ص٧٢

(٤٦) ابن تيمية ،نفس المصدر ،ص٦٩ وانظر ص٧٢وص ٨٧ من نفس الكتاب

الشرعية والمحبة المذمومة لا تكون عملا صالحا.))[٤٧]

ومن ثم فنحن لا يمكن أن نجد محبة محمودة خارجة عن أصلها الأول والرئيسي وهي محبة الله تعالى ومحبة أولياءه، ومن هنا ينبني عليه مفهوم الولاية لله ولأوليائه والبراءة من اعدائه، فالله تعالى هو الوليّ، النصير الذي يتولى الصالحين من عباده وينصرهم على أعدائهم .

–وينبني عليها مفهومي الخوف والرجاء وما يستوجبا من استحضار للصفات الربانية المتعلقة بهما، وبهذين الصفتين يتزن إيمان العبد ويستقيم معنى المحبة الحقة في قلبه؛ فإن المحبة تستلزم الخوف من فوات المحبوب كما تستلزم الطمع والرغبة فيما عنده ((فالخوف والرجاء وغيرهما يستلزم المحبة ويرجع إليها؛ فإن الراجي الطامع إنما يطمع فيما يحبه لا فيما يبغضه والخائف يفر من الخوف لينال المحبوب كما في قوله تعالى :{أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا} [سورة الإسراء:٥٧]))[٤٨]

ومعاني المحبة والولاية والخوف والرجاء وما يترتب عليهم من أعمال القلوب والجوارح تشكل السلوك الإنساني للفرد المسلم، وتقيّمه من باطنه وظاهره، لتُقعِّد له مبادئ القيم والأخلاق التي يرتكز عليها مسار العمل الإنساني في الإسلام؛ رابطةً العلل والأسباب بمسبباتها في منظومة ثابتة تجعله يرتبط بالهدف الأسمى والغاية العليا ليستشعر حُب الله تعالى له.

– كما تفرز المحبة الإلهية عاطفة تحترم الخصوصية الفردية كما تحترم الغيرية والمنفعة العامة .

والأولى حساباتها لذيّة مقصودة لذاتها، والثانية "الغيريّة" تكون احتسابًا وحبًا لله تعالى، ومنها ينمو سلوك الإيثار والتضحية والبذل والكرم والعطاء والذي يبلغ ذروته في حب الجهاد والشهادة حسبة لله تعالى، تلك السلوكيات المفتقدة في الفلسفة الغربية المعاصرة والتي عجزوا عن تفسيرها تفسيرا ماديًا حتى أوّلوها بأنها ليست سوى مشاعر متضاربة لمرضى نفسيين يعانون الماشوذية وحب تعذيب النفس، أو يعانون من الإكتئاب الذي يوصلهم لحب الموت والانتحار، وسبب هذا هي أصول فلسفتهم النفعية تلك

---

[٤٧] ابن قيم، أمراض القلوب وشفاؤها، (ص: ٥٩)، باختصار

[٤٨] أمراض القلوب وشفاؤها، ص٦٦

التي تُحلل المشاعر إلى مجموعة مفردات آلية وتفاعلات كميائية ترتبط بالمادة والعالم المشهود فحسب، وتُوظَف على أساس من مصلحة الفرد ولو على حساب المجتمع -كما سيتضح-
كما ترتكز على اللذة كمعيار نهائي وعلة مؤثرة في تقييم خيرية الأفعال أو شريتها، لا على المحبة الإلهية كعلة فاعلة ومؤثرة في النفس الإنسانية.

المطلب الثاني: أنواع اللذات في الاسلام من الناحية الكيفية .

فرقت النظرة الإسلامية التحليلية بين أنواع اللذات المختلفة من الناحية النوعية، و لم تكتفي باللذة الحسيّة كما في المذهب النفعي، حيث ترى ان اللذة الحسيّة وحدها لا يتحقق بها كمال النفس الإنسانية بل لا تُعد مقومًا حقيقيًا للسلوك والأخلاق؛ حيث يتساوى فيها الإنسان مع الحيوان؛ و ذلك على العكس من اللذة العقلية الروحية وما يترتب عليها من لذة المعرفة والتي يضعها الإمام ابن تيمية -رحمه الله- في أعلى مستويات اللذة، ويوضح ابن تيمية -كما اتفق معه تلميذه ابن القيم -رحمهما الله- أن ثمة ثلاث أنواع للّذات الإنسانية وهم: ((لذة جثمانية (حسيّة) ، ولذة خيالية وهمية (نفسيّة)، ولذة روحانية(عقلية))[٤٩]

أما اللذة الجثمانية ((فجنس بالجسد مما يكون بإحساس الجسد.))[٥٠]
((وهذه اللذة يشترك فيها مع الإنسان الحيوان البهيم؛ فليس كمال الإنسان بهذه اللذة لمشاركة أنقص الحيوانات له فيها ولأنها لو كانت كمالًا لكان أفضل الإنسان وأشرفهم وأكملهم أكثرهم أكلًا وشربًا وجماعًا؛ فلما كان الأمر بالضد تبين أنها ليست في نفسها كاملًا وإنما تكون كمالًا إذا تضمنت إعانة على اللذة الدائمة العظمى -وهي لذة المعرفة-.))[٥١]

---

[٤٩] ابن قيم، روضة المحبين ونزهة المشتاقين ،ص١٦٤

[٥٠] ابن تيمية،قاعدة في المحبة ، ص٦٠

[٥١] ابن قيم، روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص١٦٤

واللذة الوهمية الخيالية: ((وهي جنس مما يتخيله -المرء- ويتوهمه بنفسه ونفس غيره.))[٥٢]

مثل ((لذة الرئاسة والتعاظم على الخلق والفخر والاستطالة عليهم، وهذه اللذة وإن كان طلابها أشرف نفوسًا من طلاب اللذة الأولى فإن آلامها وما توجبه من المفاسد والمضار أعظم من تذاذ النفس بها، فإن صاحبها منتصب لمعاداة كل من تعاظم وترأس عليه ولهذا شروط وحقوق تفوت على صاحبها كثيرا من لذاته الحسية، ولا يتم إلا بتحمل مشاق وآلام أعظم منها فليست هذه في الحقيقة بلذة وإن فرحت بها النفس وسرت بحصولها.))[٥٣]

وأما اللذة العقلية الروحانية: ((فهي كلذة المعرفة والعلم والاتصاف بصفات الكمال من الكرم والجود والعفة والشجاعة والصبر والحلم والمروءة وغيرها فإن الإلتذاذ بذلك من أعظم اللذات وهو لذة النفس الفاضلة العلوية الشريفة؛ فإذا انضمت إلى **لذة معرفة الله تعالى ومحبته وعبادته** وحده لا شريك له والرضا به عوضا عن كل شيء ، ولا يتعوض بغيره عنه فصاحب هذه اللذة في جنة عاجلة نسبتها إلى لذات الدنيا كنسبة لذة الجنة إلى لذة الدنيا.))[٥٤]

وخلاصة القول أنَّ: كمال النفس لا يتحقق الا بلذتين لذة العلم ولذة العمل:

فلذة العلم أي العلم بالله والتعرف حق المعرفة بتوحيده ومعرفة أسمائه، وصفاته وحقوقه، وما يتفرع بها من علوم الدنيا التي تدفع العبد للتدبر والتأمل في خلقه سبحانه وتعالى وتدعو لمحبته وإجلاله حق قدره.

ولذة العمل وتشمل العمل القلبي، وعمل الجوارح (اللذة الحسيّة) والتي تبدأ في الإسلام بمحبة الله تعالى بالخضوع والتذلل له وامتثال أمره ونهيه ثم ملائمة مراد النفس لمراد الله تعالى، فيكون مراد الجوارح والحواس تابع لمراد الله تعالى وأمره الشرعي، بحيث لا تخرج الملذات الجبليّة (الحسيّة) عن طاعة الله تعالى؛ و من ثم يُثاب المرء عليها كما في حديث النبي صلى الله عليه وسلم حينما أتى إليه ناسٌ من أصحابه فقالوا: ((يا رسول الله، ذهب أهل الدثور بالأجور، يصلون كما نصلي، ويصومون كما نصوم،

---

[٥٢] ابن تيمية ، قاعدة في المحبة ،ص٦٠

[٥٣] ابن قيم، روضة المحبين ونزهة المشتاقين ،ص١٦٤

[٥٤] ابن قيم،المصدر السابق ،ص١٦٥

ويتصدقون بفضول أموالهم، قال: «أوليس قد جعل الله لكم ما تصدقون؟ إن بكل تسبيحة صدقة، وكل تكبيرة صدقة، وكل تحميدة صدقة، وكل تهليلة صدقة، وأمر بالمعروف صدقة، ونهي عن منكر صدقة، وفي بضع أحدكم صدقة.» قالوا: يا رسول الله، أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال: «أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه فيها وزر؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر»)) [٥٥]

((فكل لذة أعانت على لذات الدار الآخرة فهي محبوبة مرضية للرب تعالى فصاحبها يلتذ بها من وجهين من جهة تنعمه وقرة عينه بها، ومن جهة إيصالها له إلى مرضاة ربه وإفضائها إلى لذة أكمل منها فهذه هي اللذة التي ينبغي للعاقل أن يسعى في تحصيلها لا اللذة التي تعقبه غاية الألم وتفوت عليه أعظم اللذات ولهذا يثاب المؤمن على كل ما يلتذ به من المباحات إذا قصد به الإعانة والتوصل إلى لذة الآخرة ونعيمها.)) [٥٦]

((والله سبحانه قد شرع من هذه اللذات ما فيه صلاح حال الإنسان في الدنيا وجعل اللذة التامة بذلك في الدار الآخرة كما أخبر الله بذلك على ألسن رسله بأنها هي دار القرار وإليها تنتهي حركة العباد.)) [٥٧]

وبهاتين اللذتين العلمية والعملية تتحقق كمال اللذة في الدّارين وتنتهي إليهما اللذة الكبرى.

((إذ ليس للقلب والروح ألذ ولا أطيب ولا أحلى ولا أنعم من محبة الله ، والإقبال عليه، وعبادته وحده وقرة العين به والأنس بقربه والشوق إلى لقائه ورؤيته وإن مثقال ذرة من هذه اللذة لا يعدل بأمثال الجبال من لذات الدنيا...ويكفي في فضل هذه اللذة وشرفها أنها تخرج من القلب ألم الحسرة على ما يفوت من هذه الدنيا حتى إنه ليتألم بأعظم ما يلتذ به أهلها ويفر منه فرارهم من المؤلم...وكان بعض العارفين يقول مساكين أهل الدنيا خرجوا من الدنيا و لم يذوقوا طيب نعيمها فيقال له وما هو فيقول محبة

---

[٥٥] صحيح مسلم (٢/ ٦٩٧)

[٥٦] روضة المحبين ونزهة المشتاقين (ص: ١٥٨)

[٥٧] ابن تيمية، جامع الرسائل،(٢/٢٤٩)

الله والأنس به والشوق إلى لقائه ومعرفة أسمائه وصفاته.)) (٥٨)

وهذا على **خلاف العقليين** الذين ضلّوا في العلم الإلهي، فاقتصروا على لذة المعرفة والإشراق اوفي التحكيم العقلي سواء منهم الفلاسفة الاسلاميين او غلاة المتصوفة او الغربيين مثل الفلاسفة العقليين واللاهوتيين.

((فالعلم الذي تكمل النفس به لا بد أن يتضمن العلم بالله وهم لا يعرفون الله بل إنما يعرفون وجودا مطلقا لا يوجد إلا في الأذهان لا في الأعيان.)) (٥٩)

وهذا أيضا على **خلاف الفلاسفة الحسيين** الذين استغرقوا في اللذة الحسيّة وأنكروا اللذة العقلية الروحية، وما يتعلق بها من معرفة الخالق والعلم به ومن ثم استغرقوا في المادية غير عابئين بسواها.

مما سبق يتبين أن: الإسلام لم يختزل اللذة من الناحية النوعية وكعلة مؤثرة في الإنسان على الجانب الحسّي فحسب بل تعددت اللذات وانقسمت إلى ثلاثة أنواع منها المحمود والمباح كاللذة العقلية والحسية، ومنها مذموم كاللذة النفسية الوهمية، وان كنا نرى أن اللذة النفسية أحيانا تكون محمودة ذلك إن أفادت في رفع الروح المعنوية لبعض من لم يدرك لذة المعرفة و لم يحصلها والله أعلم .

والسؤال الآن هو: كيف تعاملت الفلسفة الغربية في المذهب النفعي مع العلة المؤثرة في القيم والسلوك، وكيف اخضعتها للقواعد التجريبية تلك التي تتعامل مع المادة لا الروح والنفس البشرية من الأصل؟

هل كانت تنظيرات المذهب النفعي بغائيته الحسيّة الموغلة، قادرة على تعميم قواعد قيمية بديلة لقواعد الفلسفة العقلية وقادرة على خلق أفراد أسوياء ومجتمع متزن على المستوى الأخلاقي؟

وهل يمكننا جعلها كبديل للنظرة الإسلامية مجاراة لمقتضيات العصر الحديث؟

---

(٥٨) ابن قيم ،روضة المحبين ونزهة المشتاقين ، ص١٦٥،١٦٧

(٥٩) ابن تيمية ، الصفدية (٢/ ٢٣٨)

المبحث الثاني:
العلة المؤثرة في الفلسفة الغربية (المذهب النفعي والقياس الكمي).

المطلب الأول :الفلسفة الكميّة في المذهب النفعي

لم تبحث الفلسفة الغربية في أغوار النفس البشرية بحثًا دقيقًا بل فضلت أن تتعامل مع النفس كمادة بلا روح وآلة بلا غاية حقيقية، فأخذت تساير النظريات العلمية الحديثة التي تتعامل مع الطبيعة والمادة من الناحية الكميَّة واخضعت العلوم الإنسانية للقوانين التجريبية، وبات سلوك الفرد وما يعتريه من لذة وألم وما يترتب عليه من أخلاق ومبادئ يُقيم بالمعيار الكمي متجاهلة المعيار الكيفي الذي يفرق بين الفرد وغيره في الاستجابة للذةٍ ما عن غيرها هذا بالإضافة إلى نظرتها الإقصائية الضيقة في جعل اللذة الحسيّة كمعيار أولي ونهائي للحكم على السلوك والأخلاق.

وقد تحدثنا عن النظرة الكمومية في الباب الأول في إشكالية الثابت الكيفي من الجانب الإبستمولوجي –المعرفي– وما تبطنه هذه الرؤية من إلحاد يُسند صفات الكمال إلى علل متجانسة كامنة الذرات المختلفة في الكم والمتساوية في الكيف.
وبيّنا أنّ هذه الإشكالية ليست جديدة بل تمتد أصولها في الفلسفة الطبيعية القديمة، وقد ظهرت أيضًا في الجانب الأكسيولوجي–القيمي– في تحديد العلاقة بين طبيعة الإنسان وسلوكه وبيئته حيث يرون المجتمع كما يرون الذرات في المادة الجامدة ويتعاملون معهم بنفس الوتيرة.

((فالمجتمع مجموع أفراد تلاقوا آليًا، كما تتلاقى الجواهر الفردة أو الذرات في مادة حيّة وقد لجأت النفعية القديمة –في إثبات ذلك– إلى خرافة العقد الإجتماعي الذي يفترض أن الناس عاشوا في عزلة في بداية أمرهم ثم اتحدوا في مجتمع حفاظًا على حياتهم ومصالحهم وحقوقهم، واعتبرت النفعية الأصيلة المجتمع مجموع وحدات متجانسة، ورأت أن السعادة نوع من العملة العاطفية يمكن جمعها وتوزيعها بمقادير لها قيمتها المحدودة مستقلة عن ذوق الفرد وتقديره –أي انهم متساويين في الكيف أو النوعية على خلاف النظرة الإسلامية، ومختلفين فقط في كمية تلك السعادة– ومتى كان في الوسع توزيع السعادة كما توزع

العملة النقدية، كانت مهمتنا أن نعمل على تحقيق أعظم قسط من اللذة أو نتفادى أكبر مقدار من الألم بل اعتبرت المجتمع جسمًا ساكنًا، إن الذرات (أفراد المجتمع) ثابتة ولكن هذه التغيرات عرضية وفردية، أما مجموع الذرات فواحد لا غير.)) (٦٠)

ولا تجد أية تغيير في الفكر الكمي التجريبي الأصيل سوى في مجرد تطبيقه على العلوم الإنسانية والمبحث الأكسيولوجي؛ فعلى نفس المنهج يسير **بنتام** في العصر الحديث بنظرة حسيَّة ويطبق القواعد التجريبية على السلوك والأخلاق مستنًا بالطرق الرياضية والعددية لحساب اللذات وتقييم السلوك البشري، فيساوي بنتام بين اللذات من الناحية **النوعية** ويمايز بينها فقط في **الكم** ((فيحاول أن يدرس علم الأخلاق، كما تدرس العلوم الطبيعية التي تمتاز بالدقة والضبط الذي تكلفه لها مناهج الاستقراء ومقاييسها وقد تأثر كثيرا بنيوتن ونظرياته العلمية الحديثة، وحاول وضع علم رياضي لقياس اللذات ووزن الآلام **قياسًا كميًا** بما اسماه علم الحساب الأخلاقي التماسا للدقة والضبط، وتمشيًا مع نزعته الحسية سوَّى –بنتام– بين أنواع اللذات ورفض أن يفرق بينها كيفًا.)) (٦١)

ومن ثم فإن **بنتام** يقيم مقداري الخير والشر بالمعيار الكمي للذات والآلام؛ فبقدر ما يحدثه الفعل من لذة أو ألم؛ بقدر ما يكون الحكم على نتائجه بالخير أو الشر، فغاية الخيرية عنده ((تلك التي تحقق أكبر مقدار من اللذة او السعادة لأكبر عدد من الناس، ومن ثم تكون أخلاقية الأفعال الإنسانية مرهونة بما يترتب عليها من منافع تحقق السعادة للناس، و تصبح اللذة هي الخير الوحيد كما يصبح الألم الشر الوحيد في حياة الانسان ويتحول علم الأخلاق الى علم حساب لتقدير ما ينجم عن الأفعال من لذات وآلام.)) (٦٢)

وطريقة القياس الكمي للذات والآلام تتماثل و القواعد التجريبية، وهذه الطريقة المادية في الحكم والقياس تجرد الإنسان من أهم معاني الإنسانية وكأنه مادة صلبة، وآلة بلا عقل ولا مشاعر فكيف يتم هذا القياس؟

---

(٦٠) توفيق الطويل ،مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، ط١(مكتبة النهذة المصرية–نوفمبر ١٩٥٣).ص٢١٠،٢١١ بتصرف

(٦١) توفيق الطويل ،المرجع السابق،ص٨٥ ، ٨٦ باختصار

(٦٢) نفس المرجع،ص٩٨،٩٩ بتصرف يسير

((تُقاس اللذات أولًا من جهة صفاها الذاتية، وهي: الشدة والمدة والثبات وقرب المنال والخصب "أي: القدرة على إنتاج لذات أخرى" والنقاء "أي: خلوها من أسباب الألم". وتقاس ثانيًا من جهة عواقبها الاجتماعية، وهي: الخوف الذي يستولي على المواطنين من جراء الجريمة، والقدوة السيئة التي تنشرها بينهم، والاضطراب الاجتماعي الذي تسببه، والقصاص الذي يترل بالمجرم، فإن القصاص عنصر يدخل في حساب الآلام ويعارض لذة الفعل فيميل بالمرء إلى اتباع القوانين التي يراها المشرع نافعة لأكبر عدد، كما أن المكافأة وإقرار المواطنين وثناءهم تحمل على ذلك أيضًا مع ما فيه من حرمان، وهذه العواقب هامة جدًّا يجب على الفرد مراعاتها؛ لأن منفعة المجموع شاملة للمنافع الفردية ومن ثمة مقدمة عليها؛ ولذا كانت الغاية التي يتعين علينا السعي لتحقيقها هي "أكبر سعادة لأكبر عدد". وهذا هو العلم الجديد الذي يأتي به بنتام ويسميه بالحساب الخلقي لإجادة الاختيار بين اللذات)) (٦٣)

لكن بنتام في حساباته الرياضية المادية اسقط التفريق بين أنواع اللذات تلك التي تحدثنا عنها في النظرة الإسلامية وإنّ تركيزه على الحساب العددي فحسب لا يستقيم بحال، ويؤكد على ذلك يوسف كرم بقوله: ((إنّ اللذة والألم يرجعان في أصلهما إلى التقييم الكيفي لا إلى الكمي، ويستحيل قياس القيمة الذاتية للذة ما باعتبار الكم، ويستحيل الموازنة بين لذتين من نوع واحد كلذة التفاح ولذة الخوخ، ويستحيل من باب أولى الموازنة بين لذتين مختلفتين بالنوع، ولا سيما إذا كانت إحداهما حسية والأخرى عقلية أو فنية.)) (٦٤)

وعلى نفس المنهج النفعي في جعل ميول الإنسان ورغباته مقياس للحكم على الأشياء، ولا وجود لأحكام مطلقة تقيمه من الخارج سرى سبينوزا في نظريته الرغبة والميول حين رأى أن: ((الإنسان يتبع اشتهاءه ولذا فإنه يعمل ابتغاء ما يوائمه، وابتغاء النافع وهو يحسب أنه حر؛ فيدعوا خيرا كل ما يسهم في حفظ جسمه وشرا كل ما يضاد ذلك؛ وعلى هذا فإننا لا نريد، ولا نشتهي، ولا نرغب في أمر لأننا

---

(٦٣) يوسف كرم، تاريخ الفلسفةالحديثة، ص و٣٣٢و ٣٣٣، راجع أيضا جميل صليبا، المعجم الفلسفي ص ٤٤٩و٥٠٠ في تعريف المذهب النفعي ، ورجع أيضاً عادل العوّا،العُمدة في فلسفة القيم ، ط١ (طلاسدار للدراسات والترجمة -١٩٨٦)،ص٦٢٠

(٦٤) تاريخ الفلسفة الحديثة ،يوسف كرم ، ص ٣٣٣،باختصار

نحكم بصلاحه؛ بل على العكس إننا نحكم بأن أمرا هو خير لأننا نتطلع إليه ونريده ونشتهيه ونرغب به.))[٦٥]

وفي الحقيقة فإن هذا المقياس لم يدم طويلا حتى نقده فلاسفة آخرين من ذات المذهب، فقد أتى **جون ستيورت مل** من بعده لينقد منهجه في حساب اللذات حسابًا رياضيًا، بعد أن أضاف **"مل"** للمذهب النفعي اللذة العقلية والخيال الى جانب اللذة الحسيّة، و لم يقنع بتجاهل الجانب الكيفي؛ ذلك أن البشر عند مل كما يقول: ((أكثر شغفًا وتقديرًا لبعض "أنواع" اللذات منهم لبعضها الآخر، ومن السخف أن يميز الناس بين الأشياء جميعها بتقدير كمها وكيْفها فإذا ما عرضوا لتقويم اللذات قنعوا بافتراض أنها لا تختلف إلا من ناحية الكم.))[٦٦]

ويقول: ((إننا بحاجة لقول المزيد حتى نقدم صورة واضحة للمقياس الأخلاقي الذي وضعته النظرية، وبخاصة لذكر الأشياء المتضمنة فكرتي اللذة والألم...إن مثل هذه النظرية تثير اللوم في العديد من الأذهان ومن بينها الأذهان التي يتمتع أصحابها بأرقى المشاعر وبأنبل الأهداف أنها تولد الرفض، ولأنهم يعتقدون أن الحياة لا هدف لها أرقى من اللذة ولا أحسن ولا أفضل غاية للرغبة ولتحقيقها، فإنهم يعتبرون ذلك وسيلة وضيعة وهم يعتقدون أن هذه النظرية لا قيمة لها إلا بالنسبة للخنازير...إن الكائنات البشرية تتمتع بملكات أرقى من الشهوات الحيوانية وإذا ما وعى المرء ذلك أدرك أن لا شيء يعتبر عند البشر سعادة ما لم يتضمن الإعتراف بها...إننا يجب أن نضيف العديد من العناصر الرواقية والمسيحية.))[٦٧]

---

(٦٥) عادل العوّا،العُمدة في فلسفة القيم ، ط١ (طلاسدار للدراسات والترجمة -١٩٨٦)،ص٦٢٢،بتصرف يسير

(٦٦) توفيق الطويل ،مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، ،ص١٥٦،بتصرف، وراجع أيضا أبو بكر ابراهيم التلوع،الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي،ط (منشورات جامعة قاريونس بنغازي-١٩٩٥)،ص٢١٣ ،٢١٤.

(٦٧) جون ستيورات مل ،النفعية ،ط١ (المنظمة العربية للترجمة -٢٠١٢)،ص٣٨،٣٧ ،بتصرف

((ووفقًا لمبدأ "أعظم قدر من السعادة" فإن الغاية القصوى بالنسبة إلى ما يتعلق بالأشياء الأخرى التي يكون مرغوبا فيها تكون متمثلة في حياة فيها إعفاء ما أمكن من الألم، وتكون حياة ثرية بقدر الإمكان باللذات وذلك من حيث الكم ومن حيث الكيف.))(٦٨)

((إن السعاده عند "ستيورت مل" هي مجموع من اللذات المحددة الكمية والكيفية وإن الأخلاق النفعية يجب أن تُبنى على التجربة وهذه التجربة تثبت لنا أن جميع الناس يبحثون عن منفعتهم أو عن أكبر قسط ممكن من سعادتهم والعقلاء منهم يفضلون اللذات الشريفة على اللذات الخسيسة...ومعنى ذلك ان ستيورات مل يقدم مفهوم المنفعة العامة على مفهوم المنفعة الخاصة ويستنبط من هذه المقدمات كلها فلسفة أخلاقية تعلى قيمة الفضائل المجردة.))(٦٩)

ويرى دكتور توفيق الطويل أن "مل" وإن أصاب في رأيه ؛ إلا أنه بذلك قد خرج عن نطاق مذهبه النفعي والذي يضع الكم معيارًا للسلوك والأخلاق، وعلة نهائية للحكم، فيقول:

((ولكن هذه اللفتة التي تحسب له كانت سقطة إذا قيست بمعايير مذهبه، لأن التفرقة بين "أنواع" اللذات تتضمن القول بوجود مقياس غير اللذة يُستخدم في التفرقة بين أنواعها لكن مذهب **مل** في أساسه مثل باقي النفعيين، يقرر اللذة كمعيارٍ وحيدٍ للأفعال الإنسانية، ومن ثم لا يكون بين اللذات خلاف إلا من ناحية الكم، **فالانتقال إلى الحديث عن كيفها لا يمكن ان تكون اللذة أساسه**؛ إن المذهب اللّذي يقوم على مصادرة، هي أن اللذة هي الخير الوحيد وواضح أن اللذات بما هي لذات لا تسمح **بتفرقة كيفية**))(٧٠)

لقد فطن مل إلى أن المنهج التجريبي والفلسفة الكمية لا يمكن أن يُقيم منهجًا أخلاقيًا سويًا حين تتساوى اللذات من حيث النوع وتتغير من حيث العدد والكم، ومن ثم فقد ناقض مل نفسه حين حاول أن ينقد المذهب النفعي الذي التزم بالانتساب اليه منذ البداية.

---

(٦٨) المرجع السابق، ص٤٤

(٦٩) جميل صليبا،المعجم الفلسفي ،(دار الكتاب اللبناني -١٩٨٢)،(٢/ ٥٠٠)

(٧٠) توفيق الطويل ،مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق،ص١٧٥،١٧٦،بتصرف.

ولكن ما الفرق بين القول بوجود الثابت الكيفي من عدمه وأثره على الدراسة ؟

إن القول بوجود الثابت الكيفي في المبحث الأكسيولوجي –القيمي- يشابه القول به في الإبستمولوجيا -المعرفية- و المذهب الذريّ.

حيث إن مساواتها عند الجميع من الناحية الكيفية واعتمادهم على قياسها قياسًا كميًّا قد جعلت منها ثابتًا متزهًّا، وعلّة فاعلة مؤثرة في السلوك البشري تلك العلّة التي أسندوا إليها **صفات الجمال** والكمال والتي لا ينبغي أن تُسند إلا لله تعالى، فاللذة عندهم هي الـــمصدر الأساسي لردود الأفعال الإنسانية وهي الحَكَم الأوحد على أفعالهم، وهي الخير الأسمى، وإنَّ صلاح المجتمعات و استقرارها يتشكل فقط على ما يترتب عليها من نتائج وآثار، وهذا بدوره يرجعنا إلى القول بعبادة اللذة من دون الله، كما في قوله تعالى: {أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا}[سورة الفرقان:٤٣]، فاستبدلوا محبة الله تعالى بمحبة شهواتهم وجعلوا ملذاتهم القائم الوحيد بذاته.

المطلب الثاني إشكاليّة الغيرية والتضحية:

يتضح إخفاق النظرة النفعية ليس فقط في ارتكازها على اللّذة الحسيّة كمعيار وقياسهم الكمي للذات الذي جعل مدار رقي السلوك البشري يلتف حول مصلحة الفرد ومنفعته الخاصة؛ بل أيضا نجد الإخفاق الأكثر وضوحًا في معالجتهم للسلوك الغيري والذي يؤصل لمفهوم المشاركة والتعاون والتكافل بين أفراد المجتمع؛ بل وبين المجتمعات والحضارات الأخرى؛ تلك المفاهيم التي تُعد أساس البنى السلوكية لأي مجتمع ناجح.

فلم يجد المذهب النفعي تفسيرا مُقنعًا لسلوك التضحية الذي يقوم به بعض الأفراد في مقابل مصلحتهم الخاصة، ومن ثم تبقى الفلسفة النفعية عاجزة عن تفسير مشاعر البذل والعطاء والتضحية للغير بلا مقابل آنيّ؛ بل و عاجزة عن تفسير جميع العلاقات الإنسانية والوطنية التي تؤْثِر المصلحة العامة على الخاصة وتفضل الغير على الذات بدون مقابل مادي؟

لم نجد إجابة منصفة على مثل تلك التساؤلات سوى رد تفسيرها -كما فعل هوبز- إلى التحليل السيكولوجي والإسقاطات النفسية، فكل ما يبذله الفرد للغير سببه لذة ذاتيه يحصلها منه ((والانفعالات

التي يبدو انها لا تصدر عن حب الذات فإن مردها الى حب الذات؛ فالشفقة عنده التي هي حزن لمصائب الآخرين مردّها الى ان الانسان يتصور ان المصيبة نفسها قد نزلت به، والحرص على أداء الواجب مرجعه الى الرغبة في الظفر بما يترتب على اتباع الواجب من مغانم والاعجاب بالجمال اعجابا قد يبدو انه مجرد عن الهوى هو الواقع شعور بلذة متوقعة ليست الغيرية في حقيقة أمرها إلا أنانية مقنعة.))[٧١]

إلا أن هذه النظرة القاصرة لن تستطيع تحقيق التوازن الكامل بين اللذات الأنانية واللذات الغيرية في جميع أحوالها.

وعلى أقل تقدير فإنها لا يمكن أن تقيم مذهبًا سلوكيًا متكاملاً يحقق به المجتمع التوازن الأخلاقي المرغوب ؛ لذا نجد هوبز –وترميمًا لمذهبه– قد أعتمد اعتمادا كبيرا على الجزاء الخارجي المتمثل في السلطة الحاكمة المسيطرة على أخلاق المجتمع وسلوكه باستصدار قوانين جزائية صارمة؛ ورغم ذلك فإن الجزاء الخارجي وحده وإن كان يستطيع قمع الشر لكنه لن يخلق مشاعر خيرية نابعة من باطن الفرد وقائمة على الإيثار والتضحية.

وغاية مذهبهم هو بذل نفع مقابل حصول على مثله **فبنتام** ((يحذر من أن نتوقع من الآخرين أن يقوموا بعمل **غيريّ** لا مصلحة لهم فيها...ولكنهم يقبلون على خدمتك مختارين متى كان في ذلك تحقيق لخدمة أنفسهم وما أكثر الفرص التي يمكنهم فيها أن يخدموا أنفسهم من خلال خدمتهم لك.))[٧٢]

وفي تقديم حلولًا للتوفيق بين الأنانية والغيرية ينظر **بنتام** للتعاطف مع الآخرين وبذل مشاعر وتفاعلات غيرية من خلال مفهوم الرياء، وإن كنا نعده في الإسلام من صنف اللذة النفسية الوهمية المذمومة؛ فأنه لدى بنتام أمر مستحب وتفسير محمود.

فأصل البذل والتضحية عند بنتام هو شعور الفرد بلذة ذاتية من خلال إطراء الآخرين عليه، وهذا ما قرره بنتام في مذهبه لتحقيق السعادة.

((**فالأنانية** في الأصل هي **الباعث الوحيد** الذي يغري الإنسان بالإقدام على أفعاله، والإحجام عن إتيانها، ولكن التروي والتبصر قد علمه أن مصلحته تقتضي أن"يظهر" أمام الناس بمظهر الذي لا يحفل بمصلحته الشخصية ولا يقيم وزنًا لها ولكن مجرد التظاهر قد ينكشف للناس فيبدو صاحبه كالمحتال من

---

(٧١) توفيق الطويل ،مذهب المنفعة العامة ، ص٦١ بتصرف يسير.

(٧٢) المرجع السابق، ص٩٩ ،١٠٠ بتصرف.

هنا خطر له أن من مصلحته أن يكون بالفعل غيريًا في تصرفاته فيتمسك بالحق الذي كان في أول الأمر يتظاهر به...وبهذا الاستدلال العقلي المعقد توصل بنتام الى نتيجته التي فسر بها معنى الغيرية وقرر فيها أن المصلحة الذاتية تتطلب من صاحبها أن ينشد مصلحة المجموع في غير أثرة وان هذا هو خير طريق يسلكه الى تحقيق مصلحته الشخصية.)) (٧٣)

((أما ستيورت مل فقد أخضع منفعة الفرد لمنفعة المجموع حتى طالب الفرد بأن يسوي بين جهده في تحقيق المصلحة العامة، وسعيه لتحقيق مصلحته الشخصية، ورأى أن من النبل أن يضحي الفرد بسعادته أو حياته ابتغاء سعادة المجموع ولا قيام للمنفعة الشخصية إلا في حياة اجتماعية ولا قيام للحياة الإجتماعية إلا بالغيرية والتضحية.)) (٧٤)

يقول مل: ((إن تفضيل أي شخص خدمة سعادة الآخرين بواسطة التضحية المطلقة بسعادته –وطالما أن العالم على هذه الحال السيئة– فإنني أعترف أن الإستعداد للقيام بمثل هذه التضحية يمثل أرقى فضيلة يمكن العثور عليها لدى الإنسان.)) (٧٥)

وكما نقدنا مل من قبل في عدم إلتزامه بقواعد مذهبه الذي ينتمي إليه؛ نجده يحيد مرة أخرى عنه؛ فالمذهب النفعي بقواعده التجريبية لا يقبل المفاهيم المطلقة فضلًا عن قبوله مقولات الكتاب المقدس، فنجده يعترف قائلًا: ((عليّ أن أعيد مجددًا، وهو نادرًا ما أعترف به وبكل إنصاف لأعداء النفعية، إن السعادة التي تمثل المقياس النفعي لما هو خير في ما يتعلق بالسلوك ليست متمثلة في السعادة الخاصة للفاعل، بل هي متعلقة بسعادة الجميع فبين أن يختار المرء سعادته الخاصة أو سعادة الآخرين فإن المنفعة تقتضي منه أن يكون محايدًا كل الحياد...إننا نقرأ في القاعدة الذهبية لـــ"يسوع الناصري"، الروح التام

(٧٣) توفيق الطويل ،المرجع السابق، ص١٠٩

(٧٤) المرجع السابق ،،ص١٧٨

(٧٥) جون ستيورات مل ،النفعية ،ط١ (المنظمة العربية للترجمة –٢٠١٢)،ص٥٠

للأخلاق النفعية وهي (أن تفعل لغيركَ كما تريد أن يفعل الغير لكَ، وأن تُحب لجاركَ ما تُحبه لنفسكَ.))(٧٦)

إن قوام المذهب النفعي هو اللذة الفردية، ولا يمكن أن يُقدم المصلحة العامة على الخاصة بحال ((فهذا المذهب يقوم أصلا على المصلحة الشخصية ولا يعترف بغير الأنانية مقياسًا للأفعال الإنسانية ومعيارًا للأحكام الخلقية...فتمسك "مل" بهذا شيء تحمده له الأخلاق ويؤاخذه عليه النقد التريه الذي يقتضي أن يكون مل متماسكًا في أفكاره غير متناقض مع نفسه.))(٧٧)

مما سبق يتبين أنّ:

المذهب النفعي على الرغم من اعتباره التجربة العملية عنصر أساسي في الإفادة النفعية إلا أنه يعترف بها من حيث تغذيتها للأفعال الذاتية الخاصة، وعلى المستوى الفردي؛ أما على المستوى العام فإنه لا يضمن لنا الخيريَّة بمعناها العام، تلك الخيرية التي تنتصر لسلوك التضحية والإيثار.

فبقدر ما سيحقق المذهب النفعي نجاحًا باهرًا في تبادل المصلحة بين الأفراد الذين يمتلكون المصالح؛ بقدر ما سيخفق بشدة في تحقيق ذات المصلحة لمن هم أولى الناس بها، وهم الضعفاء والمحتاجين وهو ما يلغي مبدأ التكافل الإجتماعي، والتعاون على البر والتقوى، وهذا ما رفعته النفعية الغربية وجهرت به حين ارتضت بشريعة الغاب والحكم بالبقاء للأصلح فحسب.

وقد حلّت الفلسفة الإسلامية تلك الإشكالية في تحقيق التوازن النفعي بين الخاص منها والعام، وذلك بالربط السلوكي بين الفعل الغيري والأناني من جانب، وبين الغائية المرتكزة على المقاصد لا اللذات من ناحية أخرى وتتلخص هذه المقاصد في إرادة محبة الله تعالى، وابتغاء وجه الله وطلب مرضاته وانتظار

---

(٧٦) جون مل ،المرجع السابق، ص٥١ ،٥٢

(٧٧) المرجع السابق ،ص١٧٨ ،١٧٩ ،بتصرف

جزاؤه ومن ثم تتحدد خيرية الفعل وشريته ويعرف الصواب من الخطأ عن طريق هذه المتوازنة الثابتة كما في الآية الكريمة {إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا * إِنَّا نَخَافُ مِن رَّبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا} [سورة الإنسان:١٠،٩]

والقاعدة تقول أنه ((إذا كانت اللذة مطلوبة لنفسها فهي إنما تذم إذا أعقبت ألما أعظم منها أو منعت لذة خيرا منها، وتحمد إذا أعانت على اللذة الدائمة المستقرة وهي لذة الدار الآخرة ونعيمها الذي هو أفضل نعيم وأجله كما قال الله تعالى: {وَلا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ * وَلأَجْرُ الآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ} وقال تعالى {لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ وَلَنِعْمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ}[سورة النحل: من الآية ٣٠] والله سبحانه وتعالى إنما خلق الخلق لدار القرار وجعل اللذة كلها بأسرها فيها كما قال الله تعالى: {وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الأَعْيُنُ}[سورة الزخرف:من الآية٧١]، وقال تعالى {فَلا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ}[سورة السجدة:١٧].))[٧٨]

((إن لذات الدنيا ونعيمها–ليست سوى– متاع ووسيلة إلى لذات الدار الآخرة ولذلك خلقت كما قال النبي –صلى الله عليه وسلم– «الدنيا متاع وخير متاع الدنيا المرأة الصالحة».))[٧٩]

وإن أعلى هذه اللذات هي لذة معرفة الله تعالى، والذي يترتب عليه محبته سبحانه وتعالى والشوق إلى لقائه والنظر إلى وجهه الكريم و كل ما تقدم ليس سوى تحقيقا لصفة المحبة الإلهية، فإن كانت المعرفة تمثل الجانب النظري للفرد فإن المحبة تمثل الجانب العملي له.

---

(٧٨) ابن قيم ، روضة المحبين ونزهة المشتاقين ،ص١٥٦

(٧٩) المصدر السابق ، ص ١٥٧، ١٥٨

قائمة المصادر والمراجع

ابن تيمية ،تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني (المتوفى: ٧٢٨هـ)

التدمرية تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع، تحقيق محمد بن عودة السعوي، ط٦(العبيكان١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م).

١- الصفدية، تحقيق محمد رشاد سالم، ط٢(مكتبة ابن تيمية، مصر -الثانية، ١٤٠٦هـ).

٢- مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم ،ط(مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف/ ١٤١٦هـ/١٩٩٥م).

منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية،تحقيق: محمد رشاد سالم،ط١(جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية/١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م).

٣- أمراض القلب وشفاؤها، ط٢(المطبعة السلفية – القاهرة-١٣٩٩ه).

٤- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ط(دار المعرفة، بيروت، لبنان).

٥- قاعدة في المحبة، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، مصر.

٦- درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم،ط٢(جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م

٧- الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، (مكتبة دار البيان، دمشق، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م).

٨- الرسالة الأكملية في ما يجب لله من صفات الكمال، ط(مطبعة المدني، المؤسسة السعودية، القاهرة، مصر- ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م).

السفاريني ، شمس الدين، أبو العون محمد بن أحمد بن سالم الحنبلي (المتوفى: ١١٨٨هـ)

لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية،ط٢(مؤسسة الخافقين ومكتبتها – دمشق /١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م).

ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين (المتوفى: ٧٥١هـ).

روضة المحبين ونزهة المشتاقين، ط(دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان-١٤٠٣هـ/١٩٨٣ م).

٩- تفسير القرآن الكريم (ابن القيم)، تحقيق مكتب الدراسات والبحوث العربية والإسلامية بإشراف الشيخ إبراهيم رمضان،ط١(دار ومكتبة الهلال – بيروت، ١٤١٠ هـ).

١٠- مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، دار الكتب العلمية، بيروت.

١١- طريق الهجرتين وباب السعادتين، ط٢(دار السلفية، القاهرة، مصر – ١٣٩٤هـ).

١٢- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، ط٣(هـ - ١٩٩٦م).

١٣- بدائع الفوائد.
أبو حامد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ).

١٤- المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، تحقيق بسام عبد الوهاب الجابي،ط١(الناشر، الجفان والجابي- قبرص ١٤٠٧- ١٩٨٧).

حافظ بن أحمد بن علي الحكمي (المتوفى : ١٣٧٧هـ)

١٥- معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، تحقيق عمر بن محمود أبو عمر،ط١(دار ابن القيم – الدمام/١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م).

عبد الرحمن السعدي
تفسير أسماء الله الحسنى،تحقيق عبيد بن علي العبيد، ط(الجامعة الإسلامية بالمدينة، العدد ١١٢،السنة ٣٣-١٤٢١هـ).

محمد بن صالح بن محمد العثيمين (المتوفى: ١٤٢١هـ)

١٦- القول المفيد على كتاب التوحيد، ط٢(دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية- محرم ١٤٢٤هـ).
١٧- القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى،ط٣(الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م)
١٨- شرح العقيدة السفارينية – الدرة المضية في عقد أهل الفرقة المرضية،ط١/١٤٢٦ هـ).
محمد بن خليفة التميمي
١٩- مقالة التعطيل والجعد بن درهم،ط١(١٤١٨أضواء السلف بالرياض، هـ/١٩٩٧م).

عبد العزيز المحمد السلمان

٢٠- الكواشف الجلية عن معاني الواسطية ،ط١٠.

عبد الرحمن الزنيدي

٢١- مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي،ط١(مكتبة المؤيد،١٩٩٢م).

محمد بن خليل حسن هرّاس (المتوفى: ١٣٩٥هـ).

٢٢- شرح العقيدة الواسطية، ويليه ملحق الواسطية،تحقيق علوي بن عبد القادر السقاف،ط٣(دار الهجرة للنشر والتوزيع، الخبر١٤١٥ هـ).

أبو أحمد محمد أمان بن علي جامي علي.

٢٣- الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية في ضوء الإثبات والتتريه،ط١(المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية- ١٤٠٨هـ).

أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى بدر الدين العينى (المتوفى: ٨٥٥هـ)

عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

عبد الرحمن بن حسن بن محمد بن عبد الوهاب بن سليمان التميمي

٢٤- كتاب التوحيد وقرة عيون الموحدين في تحقيق دعوة الأنبياء والمرسلين ، تحقيق بشير محمد عيون ، ط١(مكتبة المؤيد، الطائف، المملكة العربية السعودية/ مكتبة دار البيان، دمشق، الجمهورية العربية السوري -١٤١١هـ/١٩٩٠م).

بكر أبو زيد

٢٥- معجم المناهي اللفظية وفوائد في الألفاظ، ط٣(دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض،١٤١٧ هـ -١٩٩٦ م).

بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (المتوفى: ٣٧٠هـ)

٢٦- تهذيب اللغة، تحقيق عوض مرعب،دار إحياء التراث العربي، بيروت-ط١

بن فارس ، أحمد بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـ)

٢٧- مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون،ط(دار الفكر١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م).

على سامي النشار

ديموقريطس فيلسوف الذرة، وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

محمد فريد وجدي

٢٨- على أطلال المذهب المادي، ط٢(دائرة معارف القرن العشرين بمصر-١٩٣١م).

محمد السيد الجليند، الوحي والإنسان،

٢٩- قراءة معرفية،(دار قباء للطباعة والتشر والتوزيع/القاهرة).

محمد مهران رشوان

٣٠- مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، ط ٢(دار الثقافة /١٤٠٤-١٩٨٤م).

توفيق الطويل

٣١- معجم الفلسفة،(القاهرة-الهيئة العامة لشؤون المطابع ،الأميرية، ١٤٠٣-١٩٨٣م).
٣٢- مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، ط١(مكتبة النهضة المصرية-نوفمبر ١٩٥٣).

جميل صليبا

٣٣- المعجم الفلسفي ،(دار الكتاب اللبناني -١٩٨٢).

مراد وهبة

٣٤- المعجم الفلسفي،دار قباء الحديثة، ٢٠٠٧

عبد الرزاق الدواي

٣٥- موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدجر، ليفلي ستروس، ميشيل فوكو، ط(دار الطليعة للطباعة والنشر-بيروت).

هانز ريشنباخ

٣٦- نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد ذكريا،١٩٦٧

بيتر كونزمان و فرانز- بيتربوكارد وفيدمان

٣٧- أطلس الفلسفة –dtv، ط ٢(المكتبة الشرقية، لبنان -٢٠٠٧).

كريس هورنر وإمريس ويستاكوت

٣٨- التفكير فلسفيًا ،ترجمة ليلي الطويل، ط١(وزراة الثقافة -دمشق٢٠١١).

يوسف كرم

تاريخ الفلسفة اليونانية،مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر،١٩٣٦م

تاريخ الفلسفة الحديثة، مكتبة الدراسات الفلسفية، الطبعة الخامسة.

إ.م.بوشنسكي

٤٩- الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ، ترجمة عزت قرني، (من سلسلة كتب ثقافية شهرية اصدارت المجلس الوطني للثقافة والعلوم – الكويت).

سالم يافوت
إبستمولوجيا العلم الحديث.

ريتشارد دوكنز

٥٠- فصول من الكتابة العلمية الحديثة بقلم أعظم علماء القرن العشرين، عرض وترجمة د. شفيق السيد صالح، (مكتبة الأسرة، تنفيذ الهيئة المصرية العامة للكتاب-٢٠١٢م).

محمد البهي

٥١- الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ط٦(مكتبة وهبة ،هـ١٤٠٢-١٩٨٢م).

ألبرت أينشتين
أفكار وآراء، ترجمة رمسيس شحاتة، ط٢(الهيئة المصرية للكتاب،١٩٨٦).

ريتشارد موريس

٥٤- حافة العلم عبور الحد من الفيزياء إلى الميتافيزيقا، ترجمة د.مصطفى ابراهيم فهمي، المجمع الثقافي، الإمارات.

أ.وولف أستاذ المنطق بجامعة لندن.

٥٥- فلسفة المحدثين و المعاصرين، ترجمة د. أبو العلا عفيفي أستاذ الفلسفة بكلية الآداب بجامعة فاروق الأول، ط٢(سلسلة المعارف العامة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر).

برايان جرين

٥٦- الكون الأنيق والأوتار الفائقة، والأبعاد الدفينة، والبحث عن النظرية النهائية، ترجمة د.فتح الله الشيخ، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، إعداد المنظمة العربية للترجمة المعهد العالى العربي للترجمة، الجزائر، ط١.

جون ستيورات مل

٥٧- النفعية، ط١(المنظمة العربية للترجمة -٢٠١٢).